Einleitung
in die
Moralwissenschaft
von
G. Simmel

Please
handle this volume
with care.

The University of Connecticut
Libraries, Storrs

171
.S147
40246, v.1

BOOK 171.S147 v.1 c.1
SIMMEL # EINLEITUNG IN DE
MORALWISSENSCHAFT EINE KRITIK DER
3 9153 00062820 8

Date Due

Demco 293-5			

EINLEITUNG

IN DIE

MORALWISSENSCHAFT.

EINE KRITIK DER ETHISCHEN GRUNDBEGRIFFE

VON

GEORG SIMMEL.

Anastatischer Neudruck der Ausgabe von 1892/93.

ERSTER BAND.

STUTTGART UND BERLIN 1904.
J. G. COTTA'SCHE BUCHHANDLUNG NACHFOLGER
G. m. b. H.

Alle Rechte vorbehalten.

Vorwort zur ersten Auflage.

Die unübersehbare Fülle der Moralprinzipien und die Entgegengesetztheit in ihnen und ihren Ausführungen beweist unmittelbar, dass die Ethik diejenige Sicherheit der Methoden noch nicht gefunden hat, die in anderen Wissenschaften ein harmonisches Nebeneinander und aufsteigendes Nacheinander der Leistungen bewirkt. Von der Form der abstrakten Allgemeinheit, die zu den Einzelerfahrungen kein erkenntnisstheoretisch geprüftes Verhältniss hat, von ihrer Verquickung mit der Moralpredigt und den Reflexionen der Weisheit scheint mir ihr Weg zu einer historisch-psychologischen Behandlung aufwärts zu gehen. Sie hat einerseits, als Teil der Psychologie und nach deren sonst festgestellten Methoden, die individuellen Willensakte, Gefühle und Urtheile zu analysieren, deren Inhalte als sittliche oder unsittliche gelten. Sie ist andrerseits ein Theil der Sozialwissenschaft, in dem sie die Formen und Inhalte des Gemeinschaftslebens darstellt, die mit dem sittlichen Sollen des Einzelnen im Verhältniss von Ursache oder Wirkung stehen. Endlich ist sie ein Theil der Geschichte, indem sie auf beiden genannten Wegen jede gegebene moralische Vorstellung auf ihre primitivste Form, jede Weiterentwicklung derselben auf die historischen Einflüsse, die sie treffen, zurückzuführen hat und so auch auf diesem Gebiete die historische Analyse als die Hauptsache gegenüber der begrifflichen anerkennen lässt.

Für diese Auffassung ist es fraglich, ob die Ethik überhaupt als eine besondere Wissenschaft bestehen bleiben wird. Es wird vielleicht eines Tages nicht mehr zweckmässig erscheinen, unter dem von ihr gestellten Gesichtspunkt Theile so mannigfaltiger Wissenschaften zusammenzubringen. Dies ist indess eine blos praktische Frage der wissenschaftlichen Arbeitstheilung. Dagegen dürfte es schon heute feststehen, dass wenn die Moralwissenschaft sich über die Eingrenzung zwischen abstrakten Imperativen und unmethodischen oder spekulativen Betrachtungen erheben will — dass dann ihre Aufgaben nicht mehr von einem einzelnen Arbeiter, sondern nur von der Gesammtentwicklung der Wissenschaft zu lösen sind. Ich hoffe, die Zeit ist nicht mehr fern, wo ein einzelnes Buch so wenig den Titel „Ethik“ schlechthin führen wird, wie etwa den Titel „Physik“ schlechthin.

Zu der bezeichneten, in Abschnitten der ethischen, psychologischen und soziologischen Literatur schon partiell verwirklichten Behandlung der Moralwissenschaft wollen die nachfolgenden Gedankenreihen gewissermaassen ein Vorwort oder eine Überleitung sein, indem sie ihre Ausgangspunkte noch von der reflektierenden und teilweise spekulativen Denkart nehmen und auf dem Boden dieser selbst zu dem Punkte führen, wo sie über sich hinaus auf die Nothwendigkeit exakter Einzeluntersuchungen weist. Sie kritisieren desshalb die scheinbar einfachen Grundbegriffe, mit denen die Ethik zu arbeiten pflegt, und zeigen einerseits deren höchst komplizirten und vieldeutigen Charakter auf, andrerseits den Begriffsrealismus, mit dem man sie aus nachträglichen Abstraktionen zu wirkenden psychischen Kräften gemacht hat; sie zeigen, dass die Unsicherheit in Sinn und Begrenzung dieser Begriffe ihre Verknüpfung zu ganz entgegengesetzten Prinzipien gestattet, von denen jedes das gleiche Maass scheinbarer Beweisbarkeit besitzt

wie das andere; sie weisen endlich auf die Schichtung belastender und entlastender Momente hin, die die einzelne That in der Verzweigtheit ihrer psychologischen Vorbedingungen ebenso wie in der ihrer sozialen Folgen findet.

Praktisch versittlichend wird freilich eine dementsprechende positive Ethik nicht wirken, der das Gute wie das Böse ein gleichmässig gleichgiltiges Objekt blosser genetischer Erkenntniss ist. So wenig es indessen der Realität der Dinge versagt ist, im System der vorschreibenden Sittenlehre zum Material einer idealen Normgebung zu dienen, so wenig werden umgekehrt die idealen Momente des Menschenlebens sich dagegen wehren können, Gegenstand einer realistischen Wissenschaft zu werden.

Vorwort zu dem Neudruck.

Statt einer zweiten Auflage dieses seit längerer Zeit vergriffenen Buches biete ich hier nur eine chemigraphische Reproduktion der ersten Auflage — nicht obgleich, sondern weil ein inzwischen vollzogener Wandel meiner prinzipiellen Überzeugungen eine völlige Umarbeitung des Werkes nöthig gemacht hätte. Denn an einer solchen verhindern mich für absehbare Zeit anderweitige wissenschaftliche Verpflichtungen, während die weiterbestehende Nachfrage erkennen lässt, dass das Buch auch in seiner jetzigen Gestalt nicht völlig überflüssig geworden ist. Dass ich diesem Bedürfniss entgegenkomme, glaube ich verantworten zu können, weil die Weiterbildung meiner Ansichten mehr eine Ergänzung als eine einfache Verneinung der früheren Darlegungen fordern würde. Hauptsächlich aber, weil — wie es in philosophischen Entwicklungen häufig der Fall ist — die

beiden Standpunkte, die ein Einzelgeist nacheinander erlebt, in rein sachlicher Hinsicht koordiniert sind. Von den Gegensätzlichkeiten der empiristischen und der metaphysischen Überzeugung, der historischen Wirklichkeitsentwicklung und der Werthprüfung, der psychologischen und der sachlichen Methode — ist eine jede an sich und für andre Persönlichkeiten darum noch nicht die höhere, weil sie es für eine individuelle Entwicklung geworden ist. Diese Differenzen sind der Ausdruck von Grundgesinnungen, die jenseits der Alternative von wahr und falsch stehn. Die Einsicht in eigentliche und wesentliche Irrthümer hätte Umänderung oder Unterdrückung des Buches gefordert; jene prinzipielle Wendung aber gestattet seine erneute Darbietung seitens des Verfassers, in demselben Sinn, in dem er das Buch eines Dritten herausgeben könnte, das ihm objektiv der Veröffentlichung nicht unwürdig erscheint, obgleich es eine andre Weltanschauung als die seinige vertritt.

Inhaltsverzeichniss.

Seite

Erstes Kapitel: **Das Sollen** . . . . . 1—84

Der Inhalt der Vorstellungen und die Kategorien des Seins und des Sollens. Das Sollen als Denkmodus . . . . 1—12

Die Beweismöglichkeit des Sollens. Psychologische Ursachen und Folgen seiner Unerklärtheit. Das Negative seines Charakters . . . . . 12—35

Das sittlich Gleichgiltige und die Absolutheit des Sollens. Tautologische Moralprinzipien . . . . . 35—54

Das Verhältniss des Sollens zum Müssen . . . . . 54—65

Das Verhältniss des Sollens zur Wirklichkeit. Ethische Bedeutung des Typisch-Sozialen . . . . . 65—84

Zweites Kapitel: **Egoismus und Altruismus** . 85—212

Der „natürlichere" Charakter des Egoismus gegenüber dem Altruismus. Thatsächlichkeit seiner Herrschaft; zeitliches Verhältniss zum Altruismus. Methodologische Schätzungen des Egoismusprinzips. Der Egoismus in der Natur. Seine ethische Bedeutung . . . . . 85—125

Der logisch-erkenntnisstheoretische Beweis des Egoismus als thatsächlichen Motives. Leerheit des Egoismusbegriffs. Moralprinzip des Willensmaximums . . . . 126—145

Das Verhältniss von Egoismus und Altruismus als bewusster Triebfedern. Die Alternative zwischen ihnen; Mischungen und Übergänge; die objektiven Ziele. Das Ich und seine Inhalte . . . . . 145—173

Die Pflichten gegen sich selbst. Allgemeinster Gesichtspunkt für das Verhalten des Einzelnen zu einer Gesammtheit. Sittlichkeit als Sozialegoismus. Die Selbsterhaltung; das Moralprinzip des Lebensmaximums. Die Ehre. 173—212

Seite

Drittes Kapitel: **Sittliches Verdienst und sittliche Schuld** . . . . . 213—292

Der Kampf gegen die Versuchung als Bedingung des Verdienstes. Die Askese. Die schöne Seele. Der Werth der Gesinnung . . . . . 213—236

Die Umbildung des Unsittlichen in Sittliches. Zurechenbarkeit der Gefühle. Der Übergang vom Triebe zur That . . . . . 236—259

Der Antrieb zum Guten als Bedingung der Schuld. Gegenseitige Bedingtheit von Verdienst und Schuld. Der Charakterbegriff. Substanzialisirung des Sittlichen und Unsittlichen . . . . . 259—286

Folgerung für den Freiheitsbegriff . . . . . 286—292

Viertes Kapitel: **Die Glückseligkeit** . . . . . 293—467

Die Vermehrung der Glückssumme als thatsächlicher Zweck. Evolutionistische und psychologische Beweise. Die Unbewusstheit des Glückseligkeitsstrebens. Der Lustbegriff. 293—312

Die Vermehrung der Glückssumme als ethische Norm. Thatsächlichkeit des eudämonistischen Kriteriums . . 312—318

Der praktische Utilitarismus. Begriff der praktischen Wissenschaft. Die Vertheilung des Glücks und ihr Verhältniss zu seiner Maximisirung. Der Sozialismus als regulatives Prinzip. Absoluter und relativer Werth der Glücksmittel . . . . . 318—353

Die Ausgleichung zwischen Lust und Unlust. Werth der Schwingungsweite. Eudämonistische Differenzirung und Sozialisirung. Das Sozialprinzip der Kontinuität. Das Moralprinzip des Thätigkeitsmaximums. Analytischer Charakter des eudämonistischen Prinzips . . . . . 353—391

Sittlichkeit und Glückseligkeit. Die Forderung ihrer Harmonie. Sechs mögliche Behauptungen über die Verknüpfung zwischen ihnen. Das Gewissen. Strafe und Lohn in sozialethischer Beziehung. Der Pessimismus über das Verhältniss von Tugend und Glück. Ästhetische und religiöse Verknüpfung. Ausschluss jedes prinzipiellen Verhältnisses zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit. 391—467

Erstes Kapitel.

Das Sollen.

Der Inhalt der Vorstellungen und die Kategorien des Seins und des Sollens. Das Sollen als Denkmodus. — Die Beweismöglichkeit des Sollens. Psychologische Ursachen und Folgen seiner Unerklärtheit. Das Negative seines Charakters. — Das sittlich Gleichgültige und die Absolutheit des Sollens. Tautologische Moralprinzipien. — Das Verhältniss des Sollens zum Müssen. — Das Verhältniss des Sollens zur Wirklichkeit. Ethische Bedeutung des Typisch-Sozialen.

Die geistige Entwicklung der Menschheit hat eine Stufe durchgemacht, auf der man sich keines Unterschiedes zwischen den Vorstellungen, denen eine Wirklichkeit entspricht, und denen, die unwahr und rein psychologische Vorgänge sind, bewusst war. Von den Naturvölkern hören wir vielfach, dass sie den Vorstellungen des Traumes dieselbe Wirklichkeit zuschreiben und dieselben Folgen geben, wie denen des Wachens; dass die tollste Einbildung, z. B. die Anwesenheit von Geistern, genau dieselbe Realität für sie besitzt, wie irgend ein sinnlich wahrnehmbares Ding; dass sie die Vorstellung eines Menschen, die sein Bildniss hervorruft, von der seiner wirklichen Gegenwart nicht zu unterscheiden wissen. Die Kulturvölker zeigen an ihren Kindern noch die gleiche Erscheinung; es ist oft unmöglich dem Kinde klar zu machen, dass eine Wendung des Spiels oder des erzählten Märchens, die ihm Thränen entlockt, nicht Wirklichkeit, und dass die Puppe, die es wegen einer eingebildeten Ungezogenheit schlägt, kein wirklicher

Mensch ist; ein Kind im dritten Jahre, zu dessen Belustigung man Papierfiguren ausschnitt, weinte heftig, wenn eine Figur durch rasches Schneiden in Gefahr kam, ein Glied zu verlieren; ein andres, das geträumt hatte, seine Mutter verliesse es, machte dieser nach dem Erwachen die grössten Vorwürfe darüber. Entsprechend tritt dieser Mangel an Unterscheidung zwischen dem Wirklichen und dem blos Vorgestellten bei weniger entwickelten Geistern vergleichsweise stärker hervor; die Juristen bemerken bei ihrem Verkehr mit den ungebildeten Klassen, dass es diesen fast unmöglich ist, die Thatsachen und ihre Auslegungen und Phantasiegebilde auseinander zu halten. Aber auch in den höheren Kulturkreisen sind noch genug Ueberbleibsel dieser Unvollkommenheit auffindbar. Man scheut sich etwas Böses auch nur beim Namen zu nennen, man darf gewisse Dinge nicht einmal im Scherze sagen, offenbar weil für uns an der blossen Vorstellung schon ein Theil Realität haftet; dass man den Teufel nicht an die Wand malen, dass auch an der unsinnigsten Verleumdung immer etwas daran sein soll und dass immer etwas von ihr hängen bleibt — dies alles ist die Folge einer nicht genügend scharfen Scheidung des blossen Gedankens von demjenigen, der zugleich die Wirklichkeit bedeutet. Noch in der Symbolik des brahmanischen Opfers lässt die gleiche Verschwommenheit des Denkens das gesprochene Wort als Gewissheit, die mitschwebende Bedeutung der Sache als ihre Wirklichkeit erscheinen: „Prajâpati schuf zu seinem Abbild das was das Opfer ist; darum sagt man: das Opfer *ist* Prajâpati.“

Um was es sich hier handelt, das ist nicht der Irrthum, der das Erzeugniss der Einbildung in das Gewand der Wahrheit kleidet und so bei prinzipieller Klarheit über den Unterschied zwischen blos psychologischer und objektiv wahrer Vorstellung die Inhalte beider vertauschte, sondern darum handelt es sich, dass bei primitiverem Denken der Unterschied zwischen Denken und Sein nicht nur nicht in abstrakter Weise, sondern nicht einmal thatsächlich in der Anwendung auf den einzelnen

Fall gemacht wird. Die Vorstellungsinhalte tauchen zunächst rein als solche psychologisch auf und es bedarf erst eines langen Differenzirungsprozesses, um sie in wahre und unwahre, logische und psychologische zu theilen. Ueberall, wo das Bewusstsein ganz und gar von einer Vorstellung ausgefüllt ist, so dass kein Vergleich und kein reflektirendes Zusammenhalten mit der Gesammtheit der andern stattfindet, da pflegt sie sich auch in späteren Stadien der Geistesentwicklung noch unmittelbar als reale darzustellen. Darum erscheinen einem die meisten Gedanken im Augenblick der Konzeption als wahre, darum ist der Schöpfer einer Idee, die sein ganzes Denkvermögen ausfüllt, ihr gegenüber meistens so kritiklos, darum sind wir meistens von der objektiven Richtigkeit von Parteimeinungen durchdrungen, die durch die Fülle der mit ihnen verbundenen Interessen unser Bewusstsein ganz und gar ausfüllen; selbst in der Wissenschaft ist diese Ueberschätzung des eignen Gebietes ganz gewöhnlich, weil die subjektiv-psychologische Bedeutung für uns gar zu leicht den Anschein einer sachlichen annimmt; so, um ein weniger bekanntes Beispiel zu nennen, zeigt die Geschichte der Thierpsychologie, dass die wirklichen Beobachter, die sich eingehend mit der Thierwelt beschäftigt haben, die Fähigkeiten der Thierseele fast durchgehends überschätzten. So gewinnt auch das erste Dogma, dem unser Studium sich hingiebt und das noch unbestrittenen Raum zur Ausbreitung in unserm Geist findet, uns so oft zu seinen Anhängern; darum übt das Gegenwärtige, blos weil es ein solches ist, eine psychologische Kraft, die über seine objektive Bedeutung oft weit hinausreicht. Denn das Sein oder die Wahrheit ist auch nur ein Verhältnissbegriff, d. h. die Majorität der mit einander zusammenhängenden und übereinstimmenden Bewusstseinsinhalte nennen wir Wahrheit, gegenüber der Minorität, und wiederholen damit im Individuellen das schon sonst ausgesprochene Verhältniss, dass Wahrheit die Vorstellung der Gattung, Irrthum aber die schlechthin individuelle Vorstellung wäre. Wenn also die Enge des

Bewusstseins es verhindert, dass sich neben eine sehr mächtige Vorstellung noch andere setzen, wenn an Stelle eines vollkommenen Weltbildes, an dem sich die Kraft, d. h. hier: die Wahrheit einer Vorstellung erst zu messen hätte, nur diese letztere allein unsern Geist ausfüllt, so ist sie eben für uns wahr, weil kein ihr überlegenes Kriterium vorhanden ist. So wenig cogito ergo sum ein Schluss ist, der von einer vorher gesetzten Beziehung zwischen Denken und Sein abhängig wäre, so wenig stammt der Glaube an die Realität jedes Phantasmas, den wir auf den niedrigen Denkstufen finden, aus einem bewussten oder unbewussten Schlusse: cogitatur ergo est. Da vielmehr die Zweiheit: Denken und Sein, noch gar nicht als solche aufgetaucht ist, so findet kein Prozess der psychologischen Ueberführung von jenem in dieses statt, sondern für den ganz unerfahrenen Geist ist das eine unmittelbar das andere, oder vielmehr keines von beiden, sondern der reine sachliche Inhalt der Vorstellung übt auch die psychologischen Wirkungen, die bei differenzirterem Vorstellen nur den mit dem Zeichen der Realität versehenen Inhalten zukommt.

Es werden ausschliesslich praktische Veranlassungen sein, die dann zwischen Denken und Sein scheiden lehren. Wenn die Handlungsweisen, die von gewissen Vorstellungen ausgingen, den gehofften Erfolg nicht erzielten, so wird sich mit diesen Vorstellungen ein anderes Gefühl psychologisch assoziiren, als mit anderen, auf Grund deren man seine Zwecke erreichte. Nicht die Kategorie eines Seins liegt zu Grunde, in welche auf solche Erfahrungen hin die Vorstellungen eingereiht oder von der sie ausgeschlossen würden; sondern begreiflicher erscheint der Vorgang so, dass sich auf Grund praktischer Erfahrungen von Täuschung und Befriedigung eine Differenzirung innerhalb der Vorstellungen bildet, deren einer Theil dann die Wirklichkeitsvorstellung, der andere blosse Idee genannt wird; oder vielmehr mangels der Klarheit darüber, dass im letzten Grunde ja auch die Wirklichkeit nur Vorstellung ist, heisst der eine Theil der Vorstellungen

schliesslich das Sein schlechthin, der andere das Denken. Das Sein ist freilich keine Eigenschaft der Dinge, denn damit sie überhaupt eine Eigenschaft zeigen können, müssen sie schon sein; dagegen kann man es als eine Eigenschaft der Vorstellungen bezeichnen; indem wir einer Vorstellung das Sein zusprechen, drücken wir damit das Vorhandensein gewisser Beziehungen derselben zu unserm Empfinden und Handeln aus. Die Realität ist etwas, was zu den Vorstellungen psychologisch hinzukommt, aber nicht ursprünglich irgendwie an ihnen haftet; es ist erst Sache späterer Entscheidung, ob wir einer Vorstellung das Sein zusprechen oder sie als blosse, vielleicht irrende Vorstellung betrachten ,während sie bei ihrem Auftauchen einen Indifferenzzustand zwischen beiden darstellt; der blosse Inhalt der Vorstellung, der zunächst das Bewusstsein füllt, lässt es noch zweifelhaft, unter welche von beiden Kategorien er gehöre.

Aber auch für den Geist, der über die Zweiheit derselben vollkommene Klarheit erreicht hat und gerade für ihn steht der sachliche Inhalt der auftauchenden Vorstellung noch immer am Scheidewege zwischen Sein und Nichtsein. Sicherlich zwar ist die Hypothese falsch, nach der ein Schluss von der Wirkung auf die Ursache dazu gehörte, um von den blossen Bewusstseinsthatsachen zur Vorstellung einer realen Welt zu kommen. Das ist der alte Irrthum der Projektionslehre, der durch den richtig verstandenen Kant unmöglich gemacht sein sollte. Es existirt nicht ein Raum ausserhalb unser, in den wir unsere Empfindungen hineinsetzen wie Möbel in ein Zimmer; sondern die Räumlichkeit der Dinge selbst ist gar nichts anderes, als ein Verhältniss von Vorstellungen untereinander, eine Ordnung der Empfindungen, die nicht ausserhalb ihrer existirt; einen Gegenstand anschauen, heisst Empfindungen in einer Art ordnen, die wir räumlich nennen. Ebenso ist auch die Wirklichkeit nichts was ausserhalb der Vorstellungen derart existirte, dass diese nun erst in jene versetzt würden; sondern eine gewisse psychologische Qualität

der Vorstellungen wird dadurch bezeichnet, dass wir diese wirkliche nennen — wenn sich diese Qualität auch erst im Laufe der Entwicklung des Vorstellungslebens einstellt; zusammenfassend könnte man sagen, dass die Räumlichkeit und die Wirklichkeit der Dinge nichts andres sind, als psychische Prozesse, die an dem Inhalt der Vorstellungen vor sich gehen. Ebenso sicher aber ist es, dass es oft sehr mannigfaltiger Umstände und Kombinationen als psychologischer Vorbedingungen bedarf, um die verschiedenartigen Bestandtheile der Vorstellungswelt in die Kategorie des Seins emporzuheben. Nachdem die Scheidung zwischen Vorstellung und Wirklichkeit einmal vollzogen ist, hat die Gattungserfahrung aus der Summe der einzelnen Fälle die Merkmale der Scheidung festgestellt: bald durch direkten Augenschein, bald durch logische Ueberlegung, bald durch Ausschluss des Gegentheils, bald durch glaubensmässige Motive wird die auftauchende Vorstellung als reale oder irrende beurtheilt; vielerlei Brücken führen in unserm jetzigen Vorstellen von der Gedankenwelt zu der Welt der Wirklichkeit, auf vielerlei Quellen kann der Gedanke sich zurückleiten, um aus ihnen das Prädikat der Realität zu schöpfen. Zwar führen oft erst mannigfaltige Schlussreihen zu der Ueberzeugung, dass eine Vorstellung Realität besitzt; allein dies bedeutet nur, dass nun die Bedingungen zu jenem psychischen Zustand der Vorstellung gegeben sind, den wir Wirklichkeit nennen, und dass der innerliche Vorgang, der zu ihm führt, sich nun in dem verstandesmässigen Bewusstsein spiegelt, in dem er natürlich die diesem eigenen Formen, hier die des Schlusses, annimmt. Die Beschaffenheit, welche die Vorstellung durch die angeführten Merkmale erhält, ist unmittelbar ihre Realität; das Sein und das blosse Gedachtwerden einer Vorstellung sind so zu sagen nur verschiedene Zustände derselben, oder verschiedene Lokalzeichen, welche den gleichen Inhalt begleitend ihm verschiedene Stellen anweisen, von denen sich dennoch keine von der andern anders unterscheidet, als durch immanente psychologische Merkmale.

Auch in rein logischer Beziehung gewinnt die Sonderung des Inhalts der Vorstellung von der Frage nach ihrem Sein oder Nichtsein Bedeutung. Wir weisen jedem Begriffe seinem sachlichen Inhalt nach eine Stelle zwischen über- und untergeordneten an, die er behält, gleichviel ob wir ihn oft oder selten realisirt finden; wir erkennen gesetzliche Beziehungen zwischen den Dingen an, deren Gültigkeit völlig unabhängig davon ist, wie oft oder ob überhaupt der Verlauf der Wirklichkeit die Bedingungen ihres Inkrafttretens darbietet; ja, alles über den einzelnen Fall hinausgehende Erkennen, betreffe es den logischen Schematismus oder die Naturgesetzlichkeit der Dinge, bezieht sich auf deren blossen Inhalt, in scharfer Abscheidung von der Frage, wann und wo dieser Inhalt die psychologische Form gewinnt, die wir Wirklichkeit nennen.

Dieses Fürsichbestehen der blossen Sachlichkeit der Vorstellung, die ihre Bestimmung nach Sein oder Nichtsein erst von ihrem weiteren psychologischen Schicksal erwartet, giebt auch noch anderen Bestimmungen als der der genannten scharfen Alternative Raum. Auch der Wille als solcher ist in der Selbstbesinnung von jedem Inhalt abtrennbar. Ich kann jeden Moment der Handlung, ein Stück Holz zu einem Pfeil zu schnitzen, völlig klar und lückenlos, aber blos theoretisch denken; tritt das Bewusstsein hinzu, dass ich dies nun in Wirklichkeit ausführen will, so verändert sich dadurch im Inhalt der Vorstellung nicht das Geringste: sonst würde ich nicht eben dieses wollen. Die blos abstrakte Vorstellung meines Handelns unterscheidet sich nur durch ein Gefühl von der Beabsichtigung dieses Handelns, durch ein Gefühl, über dessen Eigenart wir in einem späteren Kapitel zu handeln haben. So wenig sich hundert gedachte Thaler inhaltlich von hundert wirklichen unterscheiden, so wenig auch von hundert, die durch meinen Willen wirklich werden sollen. Das Wollen einer Sache ist gewissermaassen ein mittlerer Zustand zwischen ihrem Nichtsein und ihrem Sein, wie es ein mittlerer zwischen

Haben und Nichthaben ist; so wenig wir es weiter erklären können, was es denn bedeute, dass eine Vorstellung, die wir denken, ausserdem auch wirklich ist, wie dies vielmehr nur ein Gefühl ist, das, woraus auch immer entstanden, die Vorstellung begleitet: so wenig können wir mit Worten sagen, was das Wollen einer solchen Vorstellung eigentlich sei; auch dies ist nur eine gefühlsmässige Begleitung der Vorstellung. In ganz derselben Weise ist das Hoffen ein Gefühl, welches den objektiven Inhalt von Vorstellungen begleitet, ebenso nun auch das Sollen; der ganz gleiche Inhalt erscheint uns einmal als wirklicher, ein andres Mal als gewollter, als erhoffter, als gesollter. Das Sollen ist eine Kategorie, die zu der sachlichen Bedeutung der Vorstellung hinzutretend, ihr eine bestimmte Stelle für die Praxis anweist, wie sie eine solche auch durch die Begleitvorstellung des Seins, des Nichtseins, des Gewolltwerdens u. s. w. erhält. Ihrer Bedeutung nach zu beschreiben ist aber keine von diesen, wenn auch vielleicht die Bedingungen, gelegentlich derer sie sich entwickeln, und die Folgen, für deren Eintreten sie die Motive bilden; es sind Gefühle, die durch die Ausbildung und Nothwendigkeiten des Lebens hervorgerufen, die reine Sachlichkeit des Vorstellens von Dingen und Geschehnissen begleiten, so zu sagen die gleiche Melodie immer in verschiedene Tonarten transponiren. Man könnte sie sämmtlich in eine phänomenologische Reihe eingliedern, welche von der Vorstellung des Nichtseins, des blossen Gedachtwerdens zu der der vollkommnen Wirklichkeit führt; das Wollen, das Hoffen, das Können, das Sollen — alles dies sind gewissermaassen Zwischenzustände und Vermittlungen zwischen dem Nichtsein und dem Sein, die wir für denjenigen, der sie nie empfunden hätte, so wenig beschreiben könnten, wie wir zu sagen wissen, was denn das Sein oder das Denken eigentlich ist: es giebt keine Definition des Sollens. Wie die gleiche Materie verschiedene Aggregatzustände annehmen kann, von dem der grössten Festigkeit bis zum gasförmigen und vielleicht dem noch darüber hinaus-

liegenden strahlenden, so kann auch die gleiche Vorstellung ihren Inhalt gewissermaassen in verschiedenen psychologischen Aggregatzuständen darstellen, von der vollkommnen Realität bis zur vollkommnen Idealität. Das Sollen ist nur einer dieser Zustände; es betrifft Vorstellungen, denen wir das Sein noch absprechen, oder wenigstens in so weit nicht zusprechen, als sie eben blos gesollt werden, und die dennoch nicht in der Gleichgültigkeit des Nichtseins verharren. Es ist von jedem Inhalt vollkommen abtrennbar, denn sonst wäre die für jedes beliebige Thun anzustellende Ueberlegung, ob ich es soll oder nicht, eine Unmöglichkeit. Das Sollen ist ein Denkmodus wie das Futurum und das Präteritum, oder wie der Konjunktiv und der Optativ; durch die Form des Imperativs hat die Sprache diesem Verhalten Ausdruck gegeben. Auch findet die Bestimmung des Inhalts für das Sollen auf ganz so mannigfaltige Weise statt, wie für das Sein. Wie durch all die oben angeführten Kriterien immer die eine Form des Seins den Vorstellungen zugesprochen wird, so verschieden sind auch die Mittel, auf Grund deren sie die Form des Sollens gewinnen: bald die Realität, bald die Nichtrealität, bald der Vortheil für einen Einzelnen, bald der für die Gesammtheit, bald der Befehl einer egoistischen Autorität, bald gerade die Entgegensetzung gegen einen solchen. Und wie wir uns eine ganze Welt theoretisch vorstellen können, mit allen Gesetzen und Einzelheiten, und dann noch zu fragen haben, ob sie wirklich ist oder nicht, so können wir ebenso fragen, ob sie sein soll oder nicht. Denn von Vielem sagen wir, dass es sein soll, was persönlich anzubefehlen sinnlos wäre; wenn Kant behauptet, der Natur gegenüber könne es kein Sollen geben, weil sie einfach den Gesetzen ihrer Wirklichkeit gehorcht und kein Ohr hat einen darüber hinausgehenden Imperativ zu vernehmen, so ist dies psychologisch nicht ganz richtig; auch von dem natürlichen Lauf der Dinge, an dessen Nothwendigkeit wir nicht zweifeln, sagen wir oft genug, dass er hätte anders sein sollen. Und zwar nicht nur

im Vorblick, der uns noch keine Sicherheit des Verlaufs gewährt, sondern auch im Rückblick auf das schon Vollendete. Wenn wir uns nicht scheuen, dem unausweichlich bestimmten Handeln der Menschen doch ein Sollen andern Inhalts gegenüber zu stellen, so sehe ich nicht, weshalb wir uns durch die nicht grössere Bestimmtheit der übrigen Natur brauchten verhindern zu lassen, auch für sie ein Sollen zu konstruiren. Nur dass es unnütz ist, weil ganz allein an psychologischen Wesen das ausgesprochne Sollen seine Nützlichkeit ausüben kann, dürfte den Hinderungsgrund bilden. Und gerade Kant, indem er die ungerechte Vertheilung von Tugend und Glückseligkeit in der wirklichen Welt als etwas ganz Unerträgliches hervorhebt, empfindet das angemessene Verhältniss, nach dem der Gute seinen Lohn und der Böse seine Strafe erhält, als ein Sollen, das der Natur gegenüber gilt und dem sie dann auch in einer jenseitigen Welt nachkommt. Der Imperativ ist nur ein einzelner Fall des Sollens oder vielmehr ein Mittel, durch welches das Sollen in das Sein übergeführt wird.

Aus diesem erkenntnisstheoretischen Charakter des Sollens ergiebt sich zunächst die Vergeblichkeit aller Versuche, aus dem Begriffe desselben heraus einen bestimmten Inhalt seiner zu gewinnen. Sobald wir erkennen, dass das Sollen nur eine der Formen ist, welche der rein sachliche ideelle Inhalt der Vorstellungen annehmen kann, um eine praktische Welt zu bilden, ist klar, dass wir ihm von vornherein keine stärkere innerliche Beziehung zu dem einen als zu dem andern Inhalt zusprechen können. Darum hat Kant schon zu viel gethan, als er die, wenn auch noch so allgemeine Formel des kategorischen Imperativs aus dem Begriff des Sollens überhaupt heraus deduzirte. Er begeht damit einen ontologischen Irrthum, nicht geringer als der, den er am Begriffe des Seins so schlagend gerügt hatte. Weder lässt sich aus dem Begriffe eines Dinges erkennen, ob es ist oder nicht, noch aus dem Begriffe des Seins, dass es irgend einem besondern In-

halt zukommen müsse; und eben so wenig giebt uns irgend ein Geschehen seinem Begriffe nach eine Anweisung darauf, dass das Sollen mit ihm verbunden sein müsse, noch das Sollen, dass es irgend einen bestimmten Inhalt sich aneigne. Wollen wir uns über das Sollen klar werden, so müssen wir es scharf von denjenigen Inhalten sondern, mit denen es durch die unantastbare Heiligkeit derselben und durch lange Gewöhnung psychologisch so eng assoziirt ist, dass eines unmittelbar das andre reproduzirt; die Vorstellung gewisser Handlungsweisen erscheint uns unabtrennbar von dem Sollen, das ihre Verwirklichung entweder gebietet oder verbietet, und ebenso scheint es leicht undenkbar, dass das Sollen begrifflich von gewissen wenigstens allgemeinsten Inhalten ablösbar wäre. Erst wenn wir uns klar werden, dass unser ganzes Vorstellen aus zwei Elementen besteht: einerseits dem sachlichen ideellen Inhalt, dem Was der Dinge, andrerseits den Gefühlen, die diesen Inhalt begleitend ihm eine positive, negative oder Uebergangsbeziehung zur Realität geben — erst dann ist die Grundlage da, auf der sich eine reine Betrachtung des Sollens erheben kann. Dass das Sollen freilich in diese Reihe gehöre, dass sein Begriff noch keine Spur eines Inhaltes, sei er sozialer, individualistischer, eudämonistischer, pessimistischer Art einschliesst, dass es nur so zu sagen ein gefühlter Spannungszustand von Inhalten ist, der wie das Können, das Sein, das Wünschen eine Art ihres Verhältnisses zur Wirklichkeit ausdrückt, das ist so wenig exakt und unwiderleglich auszumachen, wie überhaupt die Bedeutung psychologischer Begriffe, für die man nur an die Selbstbesinnung appelliren kann, deren Ergebnisse schliesslich von der der logischen Deduktion entzogenen Subjektivität abhängen. In solchen begrifflichen und zugleich auf ein Gefühl zurückweisenden Erörterungen giebt es nur Indizienbeweise und der Forscher darf sich kaum ein höheres Ziel stecken, als denjenigen Geistern, die das Material und die Disposition zu der

gleichen Erkenntniss latent in sich tragen, zu deutlicherem Bewusstsein darüber zu verhelfen.

Wir haben oben ausgemacht, dass es kein verstandesmässiger Schluss ist, der uns ursprünglich von den Empfindungen, die gewisse Inhalte begleiten, zu der Vorstellung von deren Wirklichkeit führt; vielmehr ist dies unmittelbar ihr reales Sein; Wirklichkeit einer Sache ist nichts andres als der Name für einen bestimmten psychologischen Charakter ihrer Vorstellung und aller verstandesmässige, logische Beweis, dass eine Vorstellung Wirklichkeit ist, bedeutet nur das Herbeiführen oder das Bewusstwerden der Vorbedingungen für das Eintreten jener psychologischen Verfassung der Vorstellung, die wir Wirklichkeit nennen. Zudem kann der Beweis, dass etwas ist, immer nur geführt werden, wenn eine andre Vorstellung schon als wirklich gesetzt wird und nun die gleichen inneren Bedingungen, die diese charakterisiren, an dem anderen erkannt werden, sei es direkt oder durch Uebertragung oder durch Analogie; denn das Sein überhaupt kann nicht bewiesen, sondern nur erlebt und gefühlt werden, und darum lässt es sich nie aus blossen Begriffen deduziren, sondern nur aus solchen, in welche irgendwo das Sein schon aufgenommen ist. Das Sollen verhält sich in gleicher Weise. Dass wir etwas sollen, lässt sich, wenn es logisch erwiesen werden soll, immer nur durch Zurückführung auf ein andres als sicher vorausgesetztes Sollen erweisen; an sich betrachtet ist es eine Urthatsache, über die wir vielleicht psychologisch aber nicht mehr logisch hinausfragen können. Kein Schluss könnte uns lehren, dass wir etwas sollen, wenn wir dieses Sollen nicht wenigstens anderweitig empfunden hätten; er lehrt es uns, wenn nun die Bedingungen des damaligen Empfindens an dem jetzigen Falle so aufgezeigt und zu Bewusstsein gebracht werden, dass die gleiche Gefühlsfolge sich einstellt; und dieses eintretende Gefühl ist nun nicht etwa ein solches, aus dem

erst geschlossen würde: also soll ich dies und jenes — sondern es ist unmittelbar das Gesolltwerden der Vorstellung selbst.

Ist so das Sollen eine ursprüngliche Kategorie wie das Sein und das Vorstellen und nimmt es an der ganzen Unerklärlichkeit dieser letzten Thatsachen Theil, so verdeutlichen sich von hier aus die verschiedenen Erscheinungen, die mit der Unbegründbarkeit der Moral zusammenhängen. Alle Versuche, die Vielheit der Inhalte des Sollens auf ein einheitliches Prinzip zurückzuführen, mögen im günstigsten Falle nachweisen können, dass unter der Voraussetzung jener höchsten und allgemeinsten Pflicht sich die Verpflichtung zu den einzelnen Handlungen logisch und psychologisch erklärt; umgekehrt mögen diese Handlungen auf jenes Prinzip dadurch hinweisen, dass ihre Mannigfaltigkeit keiner andern Gleichheit Raum giebt, als einerseits dem formalen Charakter des Sollens, andrerseits der gemeinsamen Zweckbeziehung, so dass die Zusammengehörigkeit dieser beiden nahe gelegt wird. Dass sie aber zusammen gehören, dass jener höchste Gedanke, sei er die Glückseligkeit der Gesammtheit, oder der Wille Gottes, oder die Ausbildung der Individualität, oder die Rationalität der Handlungen — dass dieser gesollt wird, ist und bleibt unbewiesen. Immer nur ein Inhalt des Sollens kann auf einen andern zurückgeführt werden, aber an irgend einem bleibt es schliesslich als an dem ursprünglichen haften, von ihm entlehnen alle andern die Würde des Sollens, ohne dass er selbst sie von einer andern Instanz herleitete. Identifiziren wir das Sollen mit irgend einem Inhalt und sei es selbst nur der des kategorischen Imperativs, so nimmt dieser an der ganzen Unbegründbarkeit Theil, die dem Sollen selbst eigen ist. Wenn der Metaphysiker eine letzte Substanz aufgefunden hat, aus deren Wesen sich alle Erscheinungen des Kosmos folgern lassen; wenn wir eine ursprünglichste Summe der Kraft entdeckt haben, die die Quelle für alle aufzeigbaren Kraftwirkungen im Weltgeschehen bildet: so können wir weder fragen woraus sich das Wesen jener Substanz erklären

lässt noch was die Ursache dieser Kraft sei, ohne unsre eben gewonnene Erkenntniss selbst wieder in Frage zu stellen. Und ganz ebenso können wir nicht fragen, woher der letzte gesollte Inhalt, auf den wir kommen, sein Sollen begründen könne.

Auch operirt alle Zurückführung der sittlichen Mannigfaltigkeit auf ein letztes Prinzip nicht eigentlich mit dem Sollen; sie schiebt es vielmehr von einem Inhalt auf den andern, indem sie nachweist, dass die einzelne Pflicht ihr Sollen nicht in sich, sondern von jenem tiefsten zu Lehen trägt, zu dem sie im Verhältniss des Mittels steht. Nicht dass irgend eine bestimmte Handlung, z. B. Fürsorge für die Familie, an sich Pflicht sei, beweist der monistische Ethiker z. B. der Utilitarier; sondern nur dies, dass jene Handlung das Glück der Gesammtheit steigern helfe und sein soll, weil diese Glückssteigerung sein soll; das Gesolltwerden dieser aber lässt sich nirgendwoher leiten, sondern nur als Thatsache oder als Dogma aussprechen. Das Sollen begleitet die ganze Reihe von Ursachen und Wirkungen, die etwa von dem Geldverdienst für die Familie bis zur Glückssteigerung für die Allgemeinheit oder zur Erfüllung der kantischen Formel oder zur Realisirung einer Herbartschen Idee führt, ohne in ihr selbst eine Erklärung zu finden. Jedes Glied vielmehr erklärt sein Sollen aus dem Gesolltwerden des folgenden, und wo wir an dasjenige kommen, welches das Sollen nicht wieder von sich abwälzen, seine Dignität nicht mehr von einem andern herleiten kann, da bricht die Reihe ab und lässt es an diesem genau so unerklärt, wie es an dem ersten war: das Letzte, das wir erklären können, ist das Vorletzte. Die Hauptfrage, wesshalb denn die einzelne That gesollt wird, ist auf diese Weise nicht gelöst, sondern nur zurückgeschoben. So schiebt jeder höhere mathematische Satz die Forderung seine Wahrheit zu beweisen auf einen vorhergehenden einfacheren, und dieser wieder weiter bis zurück zu den Axiomen, von denen alle andern ihre Wahrheit borgen und mit deren unbeweisbarer Gültigkeit sie stehen und fallen. So kann auch das

Recht den Beweis für die Gerechtigkeit seiner höheren Bestimmungen nur so führen, dass es dieselben als logische Folge gewisser letzter Prinzipien aufzeigt, die einfach als Recht hingenommen, aber nicht bewiesen werden können.

Liesse sich ein Inhalt finden, dessen Erfüllung unmittelbar mit Sittlichkeit zusammenfällt, so wäre die Frage, wesshalb wir ihn denn erfüllen sollen, allerdings sinnlos; denn sie hiesse dann nur: wesshalb sollen wir überhaupt sittlich sein? Diese aber können wir nicht stellen, weil sittlich sein ja nichts anderes bedeutet, als thun was wir thun sollen, so dass sie nur fragte: wesshalb sollen wir thun was wir thun sollen? Oft genug freilich ist der Skeptizismus auch zu ihr vorgeschritten; oft genug hat man gefragt, worauf denn das Gebot sich gründe, dass der Sittlichkeit den Vorzug des Seinsollenden vor der Unsittlichkeit giebt. Wo so gefragt wurde, war es immer schon ein bestimmter Inhalt der Sittlichkeit, der subintelligirt und in seiner Berechtigung ein Sollen darzustellen angezweifelt wurde, eine bestimmte Handlungsweise, die selbstverständlich als mit dem Begriff der Sittlichkeit synonym vorausgesetzt wurde. Dass wir niemanden beschädigen, uns keinen unrechtmässigen Vortheil verschaffen, unseren Mitmenschen so viel wie möglich nützen sollen — das scheint der stets sich gleichbleibende Inhalt der Sittlichkeit zu sein, und immer hat man diese materialen Pflichtgebote vor Augen gehabt, wenn man nach der Begründung des sittlichen Sollens überhaupt fragte. In dieser Beschränkung ist die Frage auch stets berechtigt, wenn sie einerseits von der Erfahrung ausgeht, dass bis jetzt kein einziges materiales Pflichtgebot dem sittlichen Bewusstsein der Menschheit immer und unbedingt entsprochen habe, andrerseits von der Ueberlegung, dass das Sollen, welches an diesem höchsten Inhalt haftet, unbegründet und unbegründbar ist. Löst man aber diese enge psychologische Verbindung, die dem Sollen sogleich einen bestimmten Inhalt unterlegt, und fragt, wesshalb das Seinsollende als solches einen Vorzug vor dem Nichtseinsollenden hat, so behandelt man einen ana-

lytischen Satz wie einen synthetischen: das Seinsollen bedeutet ja nichts andres, als einen solchen Vorzug, beides sind nur verschiedene Ausdrücke für eine und dieselbe Qualität von Handlungsweisen, und jene Frage ist ebenso leer wie die, wesshalb A denn wirklich A ist; denn wenn der Begriff des Sittlichen einmal da ist, so kann er schon an und für sich nur bedeuten, dass wir ihm nach leben sollen. Wir könnten desshalb vielleicht fragen, wesshalb wir sittlich sind, keinesfalls aber, wesshalb wir es sein sollen.

Wenn schon der Moralphilosoph das Sollen nicht erklären, sondern nur unter Voraussetzung seines Haftens an einem letzten Inhalt es auf andre Inhalte überleiten kann, so reisst die Kette der Erklärungsgründe dem praktischen Moralbewusstsein natürlich noch früher ab; die logische Grundlosigkeit des Sollens überhaupt spiegelt sich in der psychologischen Grundlosigkeit seiner einzelnen Inhalte. Bedeutsame und unbedingte, aber auch schon niedrigere sittliche Vorschriften beruhen auf so langer Vererbung, dass die Reihe der Erfahrungen und Ueberlegungen, die einst zu ihnen hinführte, immer mehr verdichtet wurde und schliesslich nur noch ihr Resultat dem Bewusstsein übrig blieb; wie der Kulturmensch eine Fülle von Einrichtungen und Produkten jeder Art benutzt, ohne sich darum zu kümmern oder auch nur immer verstehen zu können, wie sie hergestellt seien, so hält sich sein sittliches Leben an Vorschriften, deren Ursprung ihm gleichgültig, unauffindbar oder unverständlich ist. Die arbeitsparende Tendenz organischer Entwicklung entlastet das Bewusstsein von der Vorstellung der Gründe einer Sittenregel, sobald diese selbst durch Vererbung und Ueberlieferung fest genug geworden ist. Die Würde, welche die einzelne materiale Vorschrift durch Beziehung auf tiefere und weitere Zwecke erhielt, bleibt als selbständige Thatsache bestehen, wenn jene Beziehungen auch längst verdunkelt und vergessen sind.

Aber es ist gleichsam nicht nur die Länge, sondern auch die Breite der Beziehungen, die auf diesen Erfolg hinwirkt;

nicht nur so lange vererbt sind die Gründe einer Sittenregel, dass sie durch Verdichtung ihren Raum im Bewusstsein verlieren, sondern auch so weit verzweigt, so mannigfaltig, in so viele Gebiete eingreifend, dass sie sich für das Bewusstsein des Einzelnen wie der Gattung gegenseitig verdunkeln und paralysiren. Bedenkt man, dass es doch durchgehends die soziale Wirkung einer Handlungsweise ist, von der ihre sittliche Schätzung irgendwie ausgeht, dass diese Wirkung sich auf die umfänglichsten, komplizirtesten, oft gegensätzlichen Interessenkreise zu erstrecken und mit ihnen sich auseinander zu setzen hat, so begreift man, dass in dieser Fülle der in's Bewusstsein drängenden Gesichtspunkte einer dem andern den Raum darin streitig macht. Die Zweckmässigkeit unserer sittlichen Normen stellt sich aus dem Kampf unzähliger Interessen, dem Kompromiss unzähliger Ansprüche, dem Gestaltet- und Umgestaltetwerden durch unzählige Kräfte her; in keinem Bewusstsein kann jede Phase und jedes wirkende Moment dieser Entwicklung haften, sondern wie es überall zu keinem bestimmten Vorstellen kommt, wo das Bewusstsein sich an eine zu grosse Anzahl von Vorstellungen vertheilen muss, oder wo der Schwingungsradius zwischen diesen ein allzuweiter ist, so drücken sich die Gründe selbst für eine einfachere Sittenregel durch ihre Fülle gegenseitig unter die Schwelle des Bewusstseins herab und bringen eben dadurch den Anschein der Grundlosigkeit hervor. Ja, gerade wie im Denken das Einfachste das Letzte ist, so im Sittlichen; denn je mehr Interessen in ihm zusammen strömen, desto allgemeiner muss es sein. Daher zeigen die letzten Imperative hochstehender Menschen eine gewisse Einfachheit, die zwar nicht den Konflikt ausschliesst, aber sich charakteristisch von den krausen und komplizirten Imperativen abhebt, an denen das sittliche Bewusstsein unkultivirter Völker — besonders im Religiös-Sittlichen — Halt macht.

Diese Unerklärtheit des Sollens, mag sie nun seinen abstrakten Begriff, oder seine höchste prinzipielle Ausgestaltung,

oder seine einzelnen und konkreten Inhalte betreffen, trägt zweifellos zu seiner Würde und psychologischen Kraft erheblich bei. Je dunkler und unverständlicher der Ursprung und die Berechtigung einer ethischen Norm ist, um so viel heiliger pflegt sie zu gelten, wozu der angeführte Gesichtspunkt von der Fülle der unbewussten Motive mitwirken mag. Wie dieselben objektiv und für die Gattung die Norm zustande bringen, so veranlassen sie subjektiv den Einzelnen zu deren Erfüllung; und je massenhafter und mannigfaltiger nun innerliche Triebe und Gründe uns bewegen, desto lebhafter und tiefer wird unser Gefühlsleben überhaupt erregt. Jene alte Lehre, die das Gefühl mit einer Fülle von Vorstellungen, deren keine für sich zu klarem Bewusstsein zureicht, identifiziren wollte, hatte psychologisch wenigstens so weit recht, als die Einfachheit und Deutlichkeit der Gedanken und Motive im umgekehrten Verhältniss zu der Stärke des begleitenden Gefühles zu stehen pflegt. Darum erklärt sich gerade aus dem sozialen Charakter des sittlichen Sollens und der Unzählbarkeit der Fäden, die in ihm zusammenlaufen, das starke und dunkle Gefühl, von dem es begleitet wird. Wenn allgemeine Erfahrung ein gutes Gewissen das beste Ruhekissen nennt und, über diesen negativen Ausdruck hinaus, die Erfüllung der Pflicht vielfach ein beseligenderes Gefühl bereitet, als alles abseits ihrer liegende Thun, so ist auch diese Gefühlsseite des Sollens aus seinen sozialen Zusammenhängen erklärlich. Denn wenn es die Interessen einer Allgemeinheit gegenüber denen des Einzelnen sind, die vom Sollen gewahrt werden, so wird der Einzelne in solchen Augenblicken gewissermaassen über sein Ich hinausgehoben, die Allgemeinheit stellt sich in ihm dar, erweitert ihn um ihren eignen Umfang. Durch die Selbstvergessenheit der Pflichterfüllung wird in dem Ich Platz für die Interessen der Allgemeinheit, die sich freilich in höheren Kulturverhältnissen oft als Pflichten ganz individueller Art, von Mensch zu Mensch und aus persönlichsten Verhältnissen entsprungen, darstellen; durch diese hindurch wirkt indess offenbar, für das Gefühl

noch hinreichend, die Summe gattungsmässiger Interessen und Antriebe, um jene Erhöhung und Erweiterung des Gefühles gelegentlich der Pflichterfüllung hervorzubringen, die vom rein individualistischen Gesichtspunkt völlig räthselhaft ist. Aus der Geschichte des Individuums ist die Stärke der Gefühlsreflexe nicht erklärbar, die sich an die sittliche That heften, und desshalb ist es begreiflich, dass man um dieser Erklärung willen an metaphysische Instanzen appellirte; wie überhaupt die tiefe und dunkle Macht von Gefühlserregungen, die zu mystischen Vorstellungen veranlasst, meistens mit ihrer Herleitung aus sozialen Verhältnissen, aus der Beeinflussung des Individuums durch die Allgemeinheit verständlich werden dürfte. Denn in der sozialen Gruppe fliessen unzählige Quellen, die auf den Einzelnen durch Vererbung, Tradition, Beispiel einwirken, die ihn gestalten, erschüttern, erheben; aber das gewöhnliche Bewusstsein verfolgt diese Vorgänge nicht bis an ihre wahre Quelle, aus der sich ihre psychologische Eigenheit zulänglich erklärte, sondern genügt seinem Kausalbedürfniss durch Erdichtung einer veranlassenden transszendenten Kraft. Jene überwältigenden und überraschenden Gefülsfolgen erklären sich daraus, dass der Einzelne in solchen Augenblicken die Erbschaft der Gattung antritt, deren Wirkung eben jene Plötzlichkeit, jenes Geben von Vielem mit einem Schlage aufweist, wodurch sich das Erben vom Erwerben unterscheidet. Es ist immer hervorgehoben worden, welches erhebende Gefühl ein Arnold von Winkelried in dem Augenblick gehabt haben müsse, wo er der Freiheit eine Gasse brach, indem er die feindlichen Lanzen in seiner Brust begrub. Hat ein solches Hochgefühl einen so Handelnden wirklich erfüllt, so bestand es aus der Erweiterung seiner Persönlichkeit um das soziale Ganze, dem er dadurch zum Siege verhalf. Tieferen Einblick gewinnen wir noch von der Erkenntniss aus, dass die soziale Gruppe im Allgemeinen dasjenige als Pflicht vom Einzelnen fordert, was mehr oder minder thatsächlich und von jeher in ihr geübt wird, weil es die Bedingung ihrer

Selbsterhaltung ist; und dass, dieses Moment noch steigernd, solche Handlungsweisen, die heute als besondere sittliche Pflicht gelten, lange Zeit hindurch einfach selbstverständlich geübt wurden: die Hingabe von Gut und Blut für das Ganze, die Unterordnung unter die höheren Stufen der sozialen Leiter, der Verzicht auf individuell-egoistisches Handeln gegenüber den gemeinsamen Aktionen — dies alles sind Charakterzüge, die bei dem Zustande der Homogenëität und Undifferenzirtheit der sozialen Gruppe sich ganz von selbst verstehen und mit dem höheren Herausarbeiten der Einzelpersönlichkeit zu verschwinden beginnen, um dann erst auf dem Wege bewusster Sittlichkeit wieder gewonnen zu werden. Lange genug indess walteten jene Zustände des Kommunismus und der Gruppensolidarität, um als dunkle Triebe und Instinkte vererbt zu werden. Und diese offenbar sind es, die bei der Erfüllung des sittlichen Sollens in uns zur Befriedigung kommen. Immer sind es wirkliche, historische Zustände der Gattung, die in dem Einzelnen zu triebhaftem Sollen werden; desshalb äussern sich auf niederem Gebiet im Kinde höchst lebhafte Triebe nicht nur nach solchen Bethätigungen, die auch im Erwachsenen den Charakter des Verlangens tragen, wie Essen und Trinken, sondern auch nach solchen, die für diesen einfach thatsächliche, oft keineswegs lustvolle Ausübungen sind: Sprechen, Laufen, Aufnehmen von Sinnesempfindungen u. s. w. Entsprechend befriedigen sich mit der Ausübung jener Inhalte des gesellschaftlichen Lebens die altererbten, in den tiefsten Tiefen des Bewusstseins lagernden Sozialinstinkte. Daher die Zufriedenheit, die Meeresstille der Seele, die uns nach den sittlichen Handlungen überkommt, das Gefühl vollkommenen Sichauslebens und tiefster Ruhe.

Die überwiegende und bindende Kraft, welche die Idee der Allgemeinheit gegenüber der Vorstellung einzelner und enger umschriebener Interessen hat, stammt wenigstens zum Theil sicherlich aus der psychologischen Unklarheit und Verschwommenheit, die vermöge der Fülle der hineinragenden

Einzelvorstellungen und Beziehungen jene Vorstellung begleiten. Je massenhafter, mannigfaltiger und verschlungner die Theilvorstellungen einer Vorstellung sind, desto eher tritt bei ihr jene phantastische Verklärung, jene reizvolle und ahnungsreiche Verschwommenheit ein, welche auch das körperliche und geistige Ueberblicken grosser Raum- und Zeitmaasse charakterisirt. Wo wir nicht mehr Einzelnes in seiner Bestimmtheit unterscheiden können, fängt sofort der Optimismus unsrer Natur zu wirken an, der alles Undeutliche, Unbekannte, Unbegrenzte zu idealisiren pflegt. Da nun Sittlichkeit in dem Verhältniss zur Allgemeinheit besteht, aus ihm wenigstens ihren noch stets unbewusst fortwirkenden Ursprung herleitet, so wird auch die Stärke und Unklarheit der Begeisterung für das Sittliche überhaupt zum Theil aus der Massenhaftigkeit der in ihm verdichteten Beziehungen stammen. Nicht trotzdem wir die Einzelnen nicht kennen, die in unsre Begeisterung für die Allgemeinheit eingeschlossen sind, sondern grade weil wir sie nicht kennen, entsteht die charakteristische Kraft dieser Begeisterung, dieser Vorstellung einer Pflicht, die alles Individuelle und bestimmt Begrenzte überragt.

Dem Zusammenhang zwischen dem Quantum gleichzeitig andrängender Vorstellungen und dem begleitenden Gefühle mag unsre Ueberlegung zu ihrer Bestätigung noch auf einem andern Gebiet nachgehen. Wenn wir das künstlerisch Befriedigende, das Wesen der ästhetischen Forderung in der Darstellung des Typischen, Generellen, Allgemeingültigen erblicken, so scheint mir der Reiz davon gerade in der Fülle der in einander verschwimmenden Vorstellungen zu liegen, welche die Allgemeinvorstellung gleichsam als ihren Indifferenzpunkt umspielen; die Undeutlichkeit der unzähligen Einzelvorstellungen, die von der typischen Vorstellung auf eine gewisse niedere Bewusstseinsstufe gehoben werden, bringt die Anregung der Phantasie mit sich, in der jedenfalls ein grosser Theil des eigentlich ästhetischen Genusses beruht. Wie die organische Entwicklung auf ein Maximum von Leben geht,

so geht — in tiefem Zusammenhange damit, da der Geist jedenfalls die höchste und konzentrirteste Lebensform darstellt — die psychische auf ein Maximum von Vorstellungen, das vermittelst der Verdichtung in typischen Vorstellungen erreicht wird. Das Maass, bis zu welchem die Verallgemeinerung gehen darf, um noch diese Wirkung hervorzubringen, wird durch die Thatsache bestimmt, dass bei einer allzugrossen Fülle der gehobnen Vorstellungen jeder einzelnen ein zu geringes Maass von Bewusstsein zu Theil wird, um überhaupt noch einen psychischen Werth zu haben; daher die Interesselosigkeit und das Gefühl der Leere gegenüber allzuallgemeinen, schematischen Darstellungen in der Kunst. Auch das ethische Interesse hat eine gewisse Grenze für die Grösse der von ihm umfassten Allgemeinheit, wenn es nicht an Kraft verlieren soll. — Ein ähnliches psychologisches Verhalten wie zu der Gesammtheit pflegt sich auch der Idee der Persönlichkeit gegenüber einzustellen und deren Werth über jede angebbare Eigenschaft hinaus an das Ganze derselben zu heften; durch den Reichthum der mannigfaltigen in diesem Ganzen zusammentreffenden Einzelheiten erregt dasselbe ein Gefühl, das die kausale Beziehung zu irgend einer einzelnen Qualität der Person oft ausdrücklich von sich ablehnt. Es lässt sich beobachten, dass stolze Naturen sich nichts aus ihnen entgegengebrachten Gefühlen machen, wenn sie dieselben auf bestimmte einzelne Vorzüge ihrer zurückführen können; sie wollen nicht auf diese oder jene Gründe hin — und seien sie noch so umfassend und tief — sondern überhaupt und als ganze Persönlichkeit geliebt und geschätzt werden; thatsächlich pflegen auch die leidenschaftlichsten Neigungen grade die zu sein, die sich durch keine einzelne Eigenschaft der Person erklären lassen. Der Vergleichungspunkt mit dem Gefühl für die Allgemeinheit liegt darin, dass auch hier die psychologischen Faktoren, die das Gefühl begründen, wegen ihrer Fülle und Verzweigtheit im Unbewussten bleibend, sich als Grundlosigkeit darstellen, und dass der Werth und die Kraft, die dieser Fülle zukommen,

sich desshalb auf die anscheinende Grundlosigkeit übertragen und als deren Folgen gelten.

Die relative Schnelligkeit im Wechsel der geistigen Vorgänge, die Fähigkeit des Geistes die Formen seines Inhalts zu konserviren, während dieser letztere selbst wechselt, ebenso wie umgekehrt den gleichen Inhalt unter verschiedenen Formen zu bewahren, begünstigt das Rudimentärwerden seiner Gebilde. Und nun ist zu bemerken, dass grade solche äusserlichen Vorschriften, deren Gründe vollkommen ins Unbewusste gesunken sind, mit der unausweichlichsten Gewalt wirken: Ritualgesetze, Umgangsformen, Sitten, deren Sinn längst durch veränderte Lebensbedingungen hinfällig geworden und die nur noch als Ueberlebsel einer nicht mehr angebbaren Zweckmässigkeit fortbestehen. Und während im Physiologischen die Rudimente ganz besonders veränderliche Theile sind, weil weder Gebrauch noch Zuchtwahl auf ihre Erhaltung in bestimmten Formen hinwirken, ist im Geistigen oft das Gegentheil zu beobachten; gerade das Nicht-Nützliche, dasjenige, dessen eigentlicher Sinn von ihm abgelöst oder verdunkelt ist, nimmt die Dauerformen der Sitte und des Vorurtheils an. Grade weil es der Berührung mit dem Flusse lebendiger Entwicklung entzogen ist, gewinnt es besondre Festigkeit und jenen dämonischen Reiz des Dogmatischen, für das der Verstand keinen Grund kennt, aber einen um so tieferen und mystischeren annimmt. Was durch Gründe gestützt ist, kann durch Gründe zu Falle gebracht werden, es ist, im älteren Sinne des Wortes, zufällig. Was dagegen die verstandesmässige Begründung abgestreift hat und dennoch Macht über uns besitzt, die ethische causa sui, gewinnt den Charakter des Absoluten; was keine Stützen hat und braucht, dem können keine fortgezogen werden.

Hier liegt eine der tiefsten Analogieen des religiösen mit dem sozial-sittlichen Verhalten. Was der Frömmigkeit den besonders sittlichen Charakter giebt, ist das Handeln „um Gotteswillen“; wie wir der Allgemeinheit gegenüber nur

um ihrer selbst willen pflichtvoll handeln, ohne einen darüber hinausgehenden Grund dazu im Bewusstsein zu haben, so wird durch jene religiöse Gesinnung die teleologische Kette an einem nur durch sich selbst gerechtfertigten Gliede abgeschnitten; das Bezeichnende des sittlichen Handelns: keinen Grund zu haben, ist hier der Form nach vollkommen vorhanden. Es ist eine Art ethischer Ontologie: wie aus dem Begriff Gottes ohne alles Weitere seine Existenz folgen soll, ebenso die Pflicht ihn zu lieben und seine Gebote zu erfüllen. Schon in den Sentenzen Isidors und bei Gregor von Nyssa wird es ausgesprochen, dass die sittlichen Vorschriften nicht um einstiger Belohnung oder Bestrafung willen erfüllt werden sollen, sondern einzig und allein um der Liebe Gottes willen, welche letzter, keiner Rechtfertigung weiter bedürftiger Beweggrund ist. Uebrigens war von da aus der Uebergang zu dem Ideal, die Tugend um ihrer selbst willen zu lieben, leicht, den Isidor schon andeutet und Chrysostomus vollzieht. Es ist nur das ganz entsprechende Gegenstück dazu, wenn Abälard meint, dass der Schmerz über die Sünde kein Motiv weiter habe, dass der Gedanke an Lohn und Strafe die Reue verfälsche und diese schlechthin nur sich selber zum Gegenstand habe. Der Pflicht überhaupt nun giebt dies ihren unbedingten Charakter, dass sie Mittel zu einem Zweck ist, während diejenige Bedingtheit, die das Mittel sonst durch den darüberstehenden Zweck erhält, vermöge der Verdunklung dieses letzteren wegfällt. Wenn eine Handlungsweise unter einer gegebenen Bedingung nothwendig ist, so muss sie den Charakter schlechthin unbedingter Nothwendigkeit dann annehmen, wenn jene Bedingung nicht mehr ins Bewusstsein tritt. Dieser auch an anderen als ethischen Ueberzeugungen sich vollziehende Prozess wird häufig durch eine Persönlichkeit vermittelt, die als eine Autorität auftritt, über welche nicht weiter hinausgefragt wird. Viele Prinzipien würden ihre Anhängerschaft und ihre Gemeinde nicht gewinnen, wenn sie nicht durch eine Persönlichkeit geschaffen wären, an die sich der Glaube anschliessen

kann; denn diesen zu gewinnen, reicht die abstrakte Vorstellung der Gründe nicht häufig aus; woher es denn kommen kann, dass die Apostel einer Lehre sie rückhalt- und vorbehaltloser und für sicherer annehmen, als der Schöpfer derselben, der dem Objekte unmittelbar gegenübersteht. Wer nicht tiefer hinabsteigt als bis zu dem einmal gewonnenen Dogma, findet an diesem einen festeren und unfraglicheren Boden, als wer das Dogma selbst auf der Wirklichkeit der Dinge begründen will. Der Glaube an eine Person als die höchste Instanz, von der es keine Appellation mehr giebt, ist so einerseits die Brücke, über die hinweg gewisse, eigentlich von höheren Prinzipien abzuleitende Lehren ihre Festigkeit entlehnen — eine Festigkeit, die grösser ist als etwa jene höchsten, aber von dem Lehrer nicht ausgesprochenen Prinzipien sie für den Gläubigen besitzen; andererseits ist dieser Vorgang nur die personale Wendung oder eine Analogie des psychologischen Ereignisses, das dem abgeleiteten Imperativ oft eine unfraglichere Würde verschafft als dem höchsten Prinzip, auf das er logisch hinweist. Wenn gewisse materiale Handlungsweisen für unser Bewusstsein sittliche Verpflichtung mit sich führen, so gründet sich diese rationaler Weise auf ein allgemeines regulatives Prinzip als Obersatz, zu dem die gegebene Lage als Untersatz tritt, damit die Pflicht in dieser als Folge der Verpflichtung durch jenes höchste Gesetz hervorgehe. Aber eben dieses höchste Gesetz steht uns oft lange nicht so fest, wie das davon Abgeleitete. Die Wirkung jenes Prinzips ist sicherer als es selbst ist, das Gebäude fester als seine Fundamente. So machen sich viele Leute nichts daraus, den Staat unmittelbar zu betrügen z. B. durch Steuerhinterziehung, während sie davor zurückbeben würden einen Einzelnen zu betrügen oder falsches Geld zu machen, ein Verbrechen, das doch ein solches nur durch viel mittelbarere Rücksicht auf die ökonomischen Verhältnisse des Staates ist, als jenes. Der Gedanke, die Glückssumme auf Erden zu vermehren, dürfte von Vielen kühl oder gar skeptisch betrachtet werden, die

ein konkreter, dieser Glücksmehrung dienender Fall in den zweifelfreisten sittlichen Enthusiasmus versetzt.

Thatsächlich kennen wir keine reale oder moralische Nothwendigkeit eines Geschehens, es sei denn als Folge von oder als Mittel zu einem andern, welches andre seine Nothwendigkeit gleichfalls wieder nur von einem höher gelegenen entlehnen kann; und so münden wir denn schliesslich an einem höchsten Sein oder Vorstellen, welches wir, da wir nach der Kantischen Kritik der Ontologie kein durch sich selbst Nothwendiges begreifen, nur als einfache Thatsache, aber nicht als nothwendige hinnehmen können. Nicht logisch, sondern nur psychologisch kann ein Geschehen zu dem Charakter schlechthin unbedingter Nothwendigkeit kommen, wenn jene höheren Stufen, von denen es seine Nothwendigkeit logisch zu Lehen trägt, ins Unbewusste sinken, und die von ihnen geschaffene Nothwendigkeit gleichsam als ihre Erbschaft im Bewusstsein zurücklassen. Begründet die Länge der Vererbung die Verdunklung der Gründe einer Pflicht, so begreift man demnach, dass die so verdunkelte, alles Uebrige gleichgesetzt, auch in gleichem Verhältniss die mächtigere ist; denn beides, die Macht wie die Verdunklung, gehen von dem gleichen Moment der Vererbungsdauer aus: die ältesten Vererbungen sind auf geistigem wie auf körperlichem Gebiet die am wenigsten variabeln.

Wo eine hervorragend sittliche That M geschehen ist, da hören wir leicht, wenn sich später ein egoistisches Motiv als das eigentlich treibende herausgestellt hat: „Nun verstehe ich M erst!“ Die Metaphysik der Kantischen Ethik beruht darauf, dass, so lange wir die Handlungen der Menschen *verstehen* wollen, wir sie nur auf Motive der sinnlichen Erscheinungswelt, d. h. der Selbstliebe, zurückführen können. Ein ähnliches Verhältniss wie hier zum Ethischen, zeigt das Psychologische auch zum Logischen: die objektive Wahrheit einer Vorstellung wird uns leicht zweifelhaft, wenn wir die psychologische Genesis erkennen, durch welche sie im Be-

kann; denn diesen zu gewinnen, reicht die abstrakte Vorstellung der Gründe nicht häufig aus; woher es denn kommen kann, dass die Apostel einer Lehre sie rückhalt- und vorbehaltloser und für sicherer annehmen, als der Schöpfer derselben, der dem Objekte unmittelbar gegenübersteht. Wer nicht tiefer hinabsteigt als bis zu dem einmal gewonnenen Dogma, findet an diesem einen festeren und unfraglicheren Boden, als wer das Dogma selbst auf der Wirklichkeit der Dinge begründen will. Der Glaube an eine Person als die höchste Instanz, von der es keine Appellation mehr giebt, ist so einerseits die Brücke, über die hinweg gewisse, eigentlich von höheren Prinzipien abzuleitende Lehren ihre Festigkeit entlehnen — eine Festigkeit, die grösser ist als etwa jene höchsten, aber von dem Lehrer nicht ausgesprochenen Prinzipien sie für den Gläubigen besitzen; andererseits ist dieser Vorgang nur die personale Wendung oder eine Analogie des psychologischen Ereignisses, das dem abgeleiteten Imperativ oft eine unfraglichere Würde verschafft als dem höchsten Prinzip, auf das er logisch hinweist. Wenn gewisse materiale Handlungsweisen für unser Bewusstsein sittliche Verpflichtung mit sich führen, so gründet sich diese rationaler Weise auf ein allgemeines regulatives Prinzip als Obersatz, zu dem die gegebene Lage als Untersatz tritt, damit die Pflicht in dieser als Folge der Verpflichtung durch jenes höchste Gesetz hervorgebe. Aber eben dieses höchste Gesetz steht uns oft lange nicht so fest, wie das davon Abgeleitete. Die Wirkung jenes Prinzips ist sicherer als es selbst ist, das Gebäude fester als seine Fundamente. So machen sich viele Leute nichts daraus, den Staat unmittelbar zu betrügen z. B. durch Steuerhinterziehung, während sie davor zurückbeben würden einen Einzelnen zu betrügen oder falsches Geld zu machen, ein Verbrechen, das doch ein solches nur durch viel mittelbarere Rücksicht auf die ökonomischen Verhältnisse des Staates ist, als jenes. Der Gedanke, die Glückssumme auf Erden zu vermehren, dürfte von Vielen kühl oder gar skeptisch betrachtet werden, die

ein konkreter, dieser Glücksmehrung dienender Fall in den zweifelfreisten sittlichen Enthusiasmus versetzt.

Thatsächlich kennen wir keine reale oder moralische Nothwendigkeit eines Geschehens, es sei denn als Folge von oder als Mittel zu einem andern, welches andre seine Nothwendigkeit gleichfalls wieder nur von einem höher gelegenen entlehnen kann; und so münden wir denn schliesslich an einem höchsten Sein oder Vorstellen, welches wir, da wir nach der Kantischen Kritik der Ontologie kein durch sich selbst Nothwendiges begreifen, nur als einfache Thatsache, aber nicht als nothwendige hinnehmen können. Nicht logisch, sondern nur psychologisch kann ein Geschehen zu dem Charakter schlechthin unbedingter Nothwendigkeit kommen, wenn jene höheren Stufen, von denen es seine Nothwendigkeit logisch zu Lehen trägt, ins Unbewusste sinken, und die von ihnen geschaffene Nothwendigkeit gleichsam als ihre Erbschaft im Bewusstsein zurücklassen. Begründet die Länge der Vererbung die Verdunklung der Gründe einer Pflicht, so begreift man demnach, dass die so verdunkelte, alles Uebrige gleichgesetzt, auch in gleichem Verhältniss die mächtigere ist; denn beides, die Macht wie die Verdunklung, gehen von dem gleichen Moment der Vererbungsdauer aus: die ältesten Vererbungen sind auf geistigem wie auf körperlichem Gebiet die am wenigsten variabeln.

Wo eine hervorragend sittliche That M geschehen ist, da hören wir leicht, wenn sich später ein egoistisches Motiv als das eigentlich treibende herausgestellt hat: „Nun verstehe ich M erst!“ Die Metaphysik der Kantischen Ethik beruht darauf, dass, so lange wir die Handlungen der Menschen *verstehen* wollen, wir sie nur auf Motive der sinnlichen Erscheinungswelt, d. h. der Selbstliebe, zurückführen können. Ein ähnliches Verhältniss wie hier zum Ethischen, zeigt das Psychologische auch zum Logischen: die objektive Wahrheit einer Vorstellung wird uns leicht zweifelhaft, wenn wir die psychologische Genesis erkennen, durch welche sie im Be-

wusstsein entstanden ist, ihre logischen Gründe sind verdächtig, wenn wir statt auf sie nur auf psychologische Ursachen für das Auftauchen der Ueberzeugung zurückzugehen brauchen; wir werden z. B. von vornherein mit Skeptizismus an eine Lehre herantreten, von der wir wissen, dass gewisse Gefühlsmomente im Gemüthe des Urhebers ihr das Leben gegeben haben. Die Veranlassung dieser Erscheinung ist vielleicht das Misstrauen in den Zufall, dass zwei so heterogene Reihen, wie das Logische und das Psychologische, unabhängig von einander zu demselben Resultate führen sollten. Eine entsprechende Empfindung mag in unserm Fall herrschen. Sobald man der Meinung ist, dass die sittlichen Ideale ein in sich geschlossenes, der Wirklichkeit heterogenes Reich bilden, liegt der Gedanke nahe, dass auch ihre Realisirung sich, wenn auch durch ein thatsächliches Bewusstsein, dennoch ausserhalb des Mechanismus psychologischer Naturgesetze vollziehen müsse. Wo dieser gilt, müsste die Erfüllung der sittlichen Forderung aus vorhergehenden gleichfalls mechanisch hergestellten Bedingungen ohne Rest erklärbar sein. Es erscheint als ein wunderlicher Zufall, wenn die Naturgesetzlichkeit des Vorstellens mit einer idealen Ordnung der Dinge zusammenfällt, die aus ganz anderen Quellen fliesst als die Wirklichkeit — wobei es dann freilich angesichts des rein zufälligen Verhältnisses zwischen dem mechanisch naturgesetzlichen Geschehen und den menschlichen Ideen und Prinzipien ebenso wunderlich wäre, wenn jener mechanische Verlauf unsres Handelns immer der Idee der Selbstliebe gemäss wäre, die doch auch ein teleologisches Prinzip ist. Es kommt hinzu, dass das Verständniss der Willensakte nur durch das Kausalgesetz möglich ist und dabei die Freiheit hinwegfällt, die so Vielen für die Sittlichkeit unentbehrlich scheint.

Dieser letztere Gesichtspunkt hilft uns vielleicht noch zu einem weiteren Verständniss für die Grundlosigkeit des Sollens. Wenn die strenge Kausalität die Freiheit ausschliesst, so folgt analytisch, dass wir diese nur da erkennen können, wo jene

unerkennbar ist. Und zwar ist die Unerkennbarkeit des Mechanismus nicht nur die conditio sine qua non für die Anerkennung der Freiheit, sondern der positive Grund für sie. Ein Geschehen für das keine Ursachen zu erkennen oder zu vermuthen sind, nennt der Sprachgebrauch frei; und es ist sehr begreiflich, dass das menschliche Handeln am längsten dies Prädikat behält, weil seine psychologischen und physiologischen Veranlassungen sehr verwickelte und schwer enträthselbare sind, und weil Unbewusstes die Quelle des Bewussten ist und so dessen ursächliche Erkenntniss erschwert. Die Freiheit ist thatsächlich nur der Ausdruck für die Unentdecktheit der Kausalität; sie ist nicht ein Charakter, den ein Geschehen trüge, welchem wir auf diesen hin die Ausnahme vom Kausalgesetz zusprächen, sondern umgekehrt, solange wir eine solche Ausnahme noch annehmen, solange wir die Einreihung des Geschehens in den naturgesetzlichen Mechanismus noch nicht bewirken können, nennen wir es frei. Aehnlich nun liesse sich denken, dass die ausschliessliche Zurückführbarkeit der Handlung auf das sittliche Sollen nicht einen an und für sich erkennbaren Charakter derselben bedeute, sondern nur der Ausdruck dafür sei, dass eine anderweitige Erklärung der Handlung noch nicht gefunden ist. Dies bedarf einer näheren Auseinandersetzung.

Schopenhauer hat hervorgehoben, dass eine Ethik, die ihre Vorschriften motiviren wolle, dies nur durch Berufung auf die Eigenliebe könne und dadurch ihren moralischen Charakter selbst zerstöre. Jenes Verstehen, dessen Möglichkeit gegenüber dem sittlichen Sollen geleugnet wird, bedeutet eben ein Verstehen auf Grund egoistischer Motive. Es ist indess sicher, dass ein vollkommenes Verstehen auch so nicht geschaffen wird, denn schliesslich ist uns der Egoismus ebenso eine letzte Thatsache, wie der Altruismus, und wir verstehen ihn um Nichts besser als diesen. Wenn wir trotzdem mit der Zurückführung auf das Eigeninteresse und nur durch sie das völlige Verständniss der Handlung erlangt zu haben meinen, so beruht dies darauf, dass uns auch das Un-

erklärliche, wenn es nur oft genug vor unsern Augen geschieht, als ein ganz Natürliches, das „garnicht anders sein kann," erscheint. Wofür wir nach einer Erklärung verlangen, das ist immer das Ungewöhnliche, von dem hergebrachten Inhalt des Bewusstseins sich Abhebende; darum werden die gewöhnlichsten Phänomene die spätesten Gegenstände der wissenschaftlichen Untersuchung; auch für das Bewusstsein der Probleme gilt die Regel, dass wir nur den Unterschied empfinden. An die täglich beobachtbare Erscheinung ist unser Geist derartig angepasst, dass er, statt nach ihrer Erklärung zu fragen, sie vielmehr als Erklärungsprinzip für das Seltenere und Auffälligere verwendet; die Wirkung in die Ferne erscheint uns als ein Räthsel, das seine Lösung erst durch seine Zurückführung auf Druck und Stoss finden würde — offenbar aber nur, weil diese letzteren Phänomene die unendlich häufigeren und gewöhnteren sind, so dass man nicht daran denkt, sie selbst zu Problemen zu machen. Würde statt dessen die tägliche Erfahrung, namentlich die am eignen Leibe fühlbare, uns die Wirkung in die Ferne so häufig und so nachdrücklich zeigen, wie sie uns die Wirkungen unmittelbarer Berührung zeigt, und wäre diese relativ so selten wahrnehmbar, wie jetzt jene es ist, so würde gewiss das Erklärungsverhältniss sich umdrehen, wir würden die Fernwirkung für das Urphänomen halten, auf das auch Druck und Stoss schliesslich zurückzuführen seien, wenn man sie erklären wollte. Zwischen Egoismus und Sittlichkeit dürfte das gleiche Verhältniss herrschen; nur weil jener das so unendlich häufigere Phänomen ist, weil die überwältigende Majorität aller Handlungen von ihm beherrscht ist, erscheint er uns als „selbstverständlich", d. h. selbst keiner Erklärung weiter bedürftig, die er dafür nun anderen Erscheinungen gewähren kann. Angenommen, es herrschte irgendwo ein Zustand des absoluten Altruismus, einer in demselben Maasse durchgängigen Selbstlosigkeit und Hingabe, wie jetzt das Gegentheil durchgängig ist, so würde zweifellos dieser Zustand als der selbstverständliche, keine

weitere Erklärung fordernde angesehen werden, und nur eine etwa auftretende Erscheinung von Egoismus würde besonders zu erklären sein und als erklärt gelten, wenn auch sie auf Altruismus zurückgeführt wäre. Es kommt hinzu, dass, wie die Dinge nun einmal liegen, nicht nur die Mehrzahl unserer Handlungen auf Egoismus zurückgeführt werden muss, sondern ihre Gesammtheit auch auf ihn zurückgeführt werden kann; mit einigermaassen böswilliger Deutung ist auch die edelste That durch egoistische Motive verständlich, während die Umkehrung hiervon ausgeschlossen ist. Also auch der Trieb nach Einheitlichkeit des Erkennens, dem die Möglichkeit dieser Zurückführung Befriedigung verspricht, wirkt zu der Ueberzeugung mit, dass die Sittlichkeit nur durch Zurückführung auf Egoismus erklärt werden könnte, und, wenn dies ihrem Begriffe widerspricht, überhaupt unerklärbar ist.

Ich halte es desshalb für möglich, dass das Sollen nichts anderes bedeutet als solche gefühlte Triebe in uns, die nicht auf den Egoismus zurückführbar, also überhaupt nicht weiter erklärbar sind. Die Vorstellung, dass es ein bestimmter und zwar sozialer Inhalt des Triebes sei, der ihm den Charakter des Sollens verleihe, ist dann daraus verständlich, dass es meistens soziale Motive sind, die solche Verdichtung und Verdunklung erworben haben, während das egoistische Motiv näherliegend und bewusster zu sein pflegt; so dass die psychologische Assoziation dieses durch seine Form charakterisirten Triebes mit seinem gewöhnlichen Inhalt die Vorstellung veranlassen kann, es sei dieser Inhalt, von dem sein Charakter ausginge. — Nicht was dieses andere ist, das jenseits des Egoismus als Forderung an uns herantritt, bewirkt, dass wir es als Sollen fühlen, sondern die Thatsache, dass es eben nicht Egoismus ist; und weil sich für uns Egoismus und Erklärungsmöglichkeit decken, ist also nicht ein Sollen gegeben, das nicht erklärt werden könnte, wenngleich dies seinem Begriffe nach sehr wohl möglich wäre, sondern es ist ein Triebgefühl bestimmten Inhaltes gegeben, das der Erklärung durch Egoismus

widerstrebt und um dieses Charakters willen einen eigenen Namen, das sittliche Sollen, erhalten hat, den es sofort verliert, sobald jene Erklärung sich als möglich zeigt.

Darum tritt die Empfindung des Sollens auch dort ein, wo jene Verdunklung des Motivs einen Trieb von nicht sozialer Natur getroffen hat. Wie nämlich im Leben der Gesammtheit die thatsächlichen und durchgehends geübten Formen desselben für den Einzelnen bindende Pflicht werden, so bildet auch in diesem das oft Gethane einen Trieb aus, es immer weiter und immer wieder zu thun, der sich von dem Motiv, aus dem die Handlung eigentlich erfolgte, unabhängig macht; gleichviel wie man diese Erscheinung erklären mag, ob durch eine Kraft der Gewöhnung oder durch eine Einheitlichkeit des persönlichen Wesens — jedenfalls nimmt der Trieb zu einem Thun, der sich durch lange Gewöhnung gebildet hat und dessen ursprüngliche Zweckmässigkeit in Vergessenheit gerathen ist, gewissermaassen den Gefühlston einer Pflicht gegen sich selbst, eines Sollens, an. Entgegengesetzte Antriebe mögen zwar oft die stärkeren sein; aber Niemand, glaube ich, wird leugnen, dass das plötzliche Abbrechen verjährter Gepflogenheiten die unbehagliche Empfindung, als unterliesse man eine Pflicht, mit sich bringt, und einen Antrieb, in derselben Bahn weiter zu gehen, in der uns ein dem moralischen verwandtes Gefühl von Treue und Konsequenz festhalten will. Wie die Vielheit und Verzweigtheit unsrer Beziehungen zur Allgemeinheit den Grund bildet, aus dem ihre Sitten und Normen uns mit der Würde eines sittlichen Sollens in ihre Kreise zwingen: so verwächst ein oft geübtes Thun mit allen möglichen Theilen und Funktionen unsrer Persönlichkeit und gewinnt dadurch eine dunkle Macht, eine nicht mehr zu zergliedernde Triebkraft, die in demselben Maasse das Gefühl eines stärkeren Sollens auswirkt, wie sie unerklärlicher ist; denn beides quillt aus der gleichen Quelle, aus der Anzahl der assoziirten und durch ihre Fülle für das Bewusstsein paralysirten Vorstellungen und Triebe. Darum befreien wir uns auch leichter und so

zu sagen mit geringerem Schuldbewusstsein von solchen festgewordenen Handlungsweisen, deren Motive uns noch im Bewusstsein sind, als wenn diese schon untergesunken sind; denn dann nimmt der Trieb sofort die mystische Gewalt der causa sui, des Ursachlosen, an. So lösen wir lange festgewordene Verhältnisse zu Menschen relativ leicht, wenn wir sie noch auf ihren Ursprung zurückverfolgen und die Motive ihrer Entwicklung klar begreifen können; dann wirkt einfach Motiv gegen Motiv, das auflösende gegen das aufbauende. Dagegen besitzen solche Verhältnisse, deren Entstehungsgründe uns nicht mehr klar sind, unheimlichere Gewalt und ihr Abbruch erzeugt nicht nur den Schmerz, der das Aufgeben jeder alten Gewohnheit begleitet, sondern geradezu eine Art von Gewissenspein, als sollten wir doch eigentlich so alte Bande nicht lösen, — die wie gesagt ausbleibt, wenn wir uns noch darüber klar werden können, woher diese Bande denn ihre Festigkeit eigentlich gewonnen haben. Aehnliches ist in religiöser Beziehung zu beobachten. Unser Verhalten zu Gott wird erst dann das reinste sittliche, wenn wir uns der Gründe, aus denen unser Sollen ihm gegenüber fliesst, nicht mehr bewusst sind, seien diese nun die gröberen der Furcht und Hoffnung, oder die feineren der Abhängigkeit oder der Wesenseinheit. Wo sich unser Sollen auf solche Gründe stützt, hat es noch keine Selbständigkeit, keine unbedingte Macht erlangt; denn theoretische Erschütterungen jener Glaubensartikel würden dann auch den Inhalt des Sollens aufheben, das aus ihnen gequollen ist und sich auf diese Weise mehr als Mittel zur Herbeiführung erwünschter Zustände denn als rein sittliche Verpflichtung zeigt. Der Trieb, uns dem hinzugeben, was uns als göttliches Wesen und göttlicher Wille vorschwebt, wird erst dann zum eigentlichen und vollständigen Sollen, wenn er nicht mehr von einer immerhin bezweifelbaren Ursache ausgeht oder einem Zwecke dient, der schwerlich von allem Egoismus rein zu halten ist, wenn er also mit einem Worte für das Bewusstsein ursachlos geworden ist.

widerstrebt und um dieses Charakters willen einen eigenen Namen, das sittliche Sollen, erhalten hat, den es sofort verliert, sobald jene Erklärung sich als möglich zeigt.

Darum tritt die Empfindung des Sollens auch dort ein, wo jene Verdunklung des Motivs einen Trieb von nicht sozialer Natur getroffen hat. Wie nämlich im Leben der Gesammtheit die thatsächlichen und durchgehends geübten Formen desselben für den Einzelnen bindende Pflicht werden, so bildet auch in diesem das oft Gethane einen Trieb aus, es immer weiter und immer wieder zu thun, der sich von dem Motiv, aus dem die Handlung eigentlich erfolgte, unabhängig macht; gleichviel wie man diese Erscheinung erklären mag, ob durch eine Kraft der Gewöhnung oder durch eine Einheitlichkeit des persönlichen Wesens — jedenfalls nimmt der Trieb zu einem Thun, der sich durch lange Gewöhnung gebildet hat und dessen ursprüngliche Zweckmässigkeit in Vergessenheit gerathen ist, gewissermaassen den Gefühlston einer Pflicht gegen sich selbst, eines Sollens, an. Entgegengesetzte Antriebe mögen zwar oft die stärkeren sein; aber Niemand, glaube ich, wird leugnen, dass das plötzliche Abbrechen verjährter Gepflogenheiten die unbehagliche Empfindung, als unterliesse man eine Pflicht, mit sich bringt, und einen Antrieb, in derselben Bahn weiter zu gehen, in der uns ein dem moralischen verwandtes Gefühl von Treue und Konsequenz festhalten will. Wie die Vielheit und Verzweigtheit unsrer Beziehungen zur Allgemeinheit den Grund bildet, aus dem ihre Sitten und Normen uns mit der Würde eines sittlichen Sollens in ihre Kreise zwingen: so verwächst ein oft geübtes Thun mit allen möglichen Theilen und Funktionen unsrer Persönlichkeit und gewinnt dadurch eine dunkle Macht, eine nicht mehr zu zergliedernde Triebkraft, die in demselben Maasse das Gefühl eines stärkeren Sollens auswirkt, wie sie unerklärlicher ist; denn beides quillt aus der gleichen Quelle, aus der Anzahl der assoziirten und durch ihre Fülle für das Bewusstsein paralysirten Vorstellungen und Triebe. Darum befreien wir uns auch leichter und so

zu sagen mit geringerem Schuldbewusstsein von solchen festgewordenen Handlungsweisen, deren Motive uns noch im Bewusstsein sind, als wenn diese schon untergesunken sind; denn dann nimmt der Trieb sofort die mystische Gewalt der causa sui, des Ursachlosen, an. So lösen wir lange festgewordene Verhältnisse zu Menschen relativ leicht, wenn wir sie noch auf ihren Ursprung zurückverfolgen und die Motive ihrer Entwicklung klar begreifen können; dann wirkt einfach Motiv gegen Motiv, das auflösende gegen das aufbauende. Dagegen besitzen solche Verhältnisse, deren Entstehungsgründe uns nicht mehr klar sind, unheimlichere Gewalt und ihr Abbruch erzeugt nicht nur den Schmerz, der das Aufgeben jeder alten Gewohnheit begleitet, sondern geradezu eine Art von Gewissenspein, als sollten wir doch eigentlich so alte Bande nicht lösen, — die wie gesagt ausbleibt, wenn wir uns noch darüber klar werden können, woher diese Bande denn ihre Festigkeit eigentlich gewonnen haben. Aehnliches ist in religiöser Beziehung zu beobachten. Unser Verhalten zu Gott wird erst dann das reinste sittliche, wenn wir uns der Gründe, aus denen unser Sollen ihm gegenüber fliesst, nicht mehr bewusst sind, seien diese nun die gröberen der Furcht und Hoffnung, oder die feineren der Abhängigkeit oder der Wesenseinheit. Wo sich unser Sollen auf solche Gründe stützt, hat es noch keine Selbständigkeit, keine unbedingte Macht erlangt; denn theoretische Erschütterungen jener Glaubensartikel würden dann auch den Inhalt des Sollens aufheben, das aus ihnen gequollen ist und sich auf diese Weise mehr als Mittel zur Herbeiführung erwünschter Zustände denn als rein sittliche Verpflichtung zeigt. Der Trieb, uns dem hinzugeben, was uns als göttliches Wesen und göttlicher Wille vorschwebt, wird erst dann zum eigentlichen und vollständigen Sollen, wenn er nicht mehr von einer immerhin bezweifelbaren Ursache ausgeht oder einem Zwecke dient, der schwerlich von allem Egoismus rein zu halten ist, wenn er also mit einem Worte für das Bewusstsein ursachlos geworden ist.

Wenn sich dies so verhielte, dass die Unbegründbarkeit gewisser Triebe, das Abbrechen der teleologischen Reihe an ihnen, denjenigen Charakter hervorruft, den wir das Sollen nennen, und den eigenthümlichen Werth desselben begründet, so hätten wir daran nur ein Beispiel für ein häufigeres Vorkommniss. In unserm Weltbild finden sich eine Reihe von Begriffen, deren Inhalt und Würde der Zurückführung auf andere widerstrebt, und die wir insbesondere in kein positives Verhältniss mit denjenigen bekannteren und erklärlicheren Vorstellungen zu setzen wissen, auf die sie eigentlich hinweisen. Der Grund hiervon ist nun vielfach der, dass gerade der Ausschluss dieser letzteren das Wesen der fraglichen Begriffe begründet; sie haben nicht einen für sich bestehenden Charakter, der dann jene Beziehungen ablehnte, sondern umgekehrt das negative Verhalten zu diesen macht ihren Charakter aus; sie sind nichts als Namen, die eine leere Stelle unsres Erkenntnissfeldes bezeichnen, ohne einen für sich bestehenden Inhalt zu besitzen, dessen Anschein sie dennoch leicht gewinnen. So ist der ganze zu rechtfertigende Sinn des Dinges an sich nur dieser, dass es nicht Erscheinung ist; wir können nicht etwa positive Begriffe eines übersinnlichen Substrates der Erscheinungswelt zulassen, von dem eine weitere Ausmachung dann erst feststellte, dass es die Formen empirischer Erkenntniss von sich weist; sondern der ganze Inhalt des Dinges an sich kann für eine reinere Erkenntnisstheorie nur der negative sein, dass es etwas unerfahrbares und unerkennbares ist; wir wissen weiter nichts von ihm, als dass wir nichts von ihm wissen können. Wie die Empfindung eines sittlichen Sollens, eines unbedingten Imperativs uns da entsteht, wo wir uns keiner Bedingungen und Motive bewusst sind, und der Ausschluss dieser ein wesentliches Zeichen ist, wodurch sich jenes Sollen von sonstigem Wollen unterscheidet: so ist der Ausschluss alles Empirischen und Erkennbaren das einzige, was wir von dem Begriff des Dinges an sich aussagen können, es hat keinen positiven Inhalt, sondern nur den, einen angebbaren

Inhalt nicht zu besitzen. — Noch ein andres diesem nahe liegendes Gebiet lässt sich für die Höherwerthung derjenigen Begriffe anführen, die eigentlich nur Fragezeichen sind und nur das Versagen der sonst gebrauchten Erkenntnissmittel anzeigen, wenn sie gleich den Schein positiver Inhalte annehmen. Nur darum erscheinen nämlich, wie ich glaube, die spiritualistischen Erklärungen der Welt als die höheren, besseren und vornehmeren gegenüber den materialistischen, weil der Geist das Unbekanntere, in seinem Wesen Mystischere ist — wobei es ganz dahin gestellt bleiben kann, ob eine tiefer dringende Erkenntnisstheorie diese Vorstellung des common sense anerkennen kann. Das Unenträthselbare wird oft geistigen Einflüssen zugeschrieben; die Wilden, die sich Naturerscheinungen nicht physisch erklären können, setzen einen Geist als Ursache. Darum haben materialistische Geister, die eine exakte Erklärung nur in der Zurückführung auf physikalische Phänomene erblicken, eine so starke Angst vor jedem Ignoramus und Ignorabimus, weil sie überall beim Unerklärten und Unerklärbaren das Hineinragen eines geistigen Prinzips ahnen und fürchten. Weil man gegen das Unerkannte sich nicht schützen kann, weil wir nur durch das Erkennen die Dinge beherrschen lernen, die unerkannt uns als herrische Mächte gegenüber stehen, bildet sich die Verehrung, die Vergöttlichung für jenes Geistige heraus, das nur ein Name für das Unbekannte ist. Man findet häufig, dass das Wort der Naturvölker für Gott unterschiedslos auf ein unbegreifliches Ding wie auch auf eine Person, deren Kräfte unbegreiflich sind, angewandt wird. Man könnte beinahe sagen, nicht das Geistige ist das Unbekannte, sondern was wir in seinem Wesen nicht kennen, das nennen wir das Geistige. So gründet sich die Vorstellung der Naturzwecke nicht auf Erscheinungen, welche unmittelbar eine geistige Ursache voraussetzten und desshalb dem blos mechanisch denkenden Verstande unerklärlich wären; sondern umgekehrt, es sind Erscheinungen da, die wir bis jetzt noch nicht mechanisch erklären können, und diese nennen

wir zweckmässig, weil wir doch irgend eine Ursache brauchen und ausser der versagten mechanischen nur geistige in unserm Vorstellungsvermögen finden. Und wenn der Gedanke der Willensfreiheit, wie man glaubt, daher entstanden ist, dass uns die Ursachen unsrer Willensbestimmungen nicht bewusst sind, so wird dieser Ursprung nicht das Wenigste zu ihrer mystischen Bedeutsamkeit und Heiligkeit beigetragen haben; so dass dieser Ausgangspunkt der Sittlichkeit mit ihrem Endpunkt, dem letzten Zwecke des Sollens, gleichen Wesens ist. Zwischen beiden sind die moralischen Handlungen eingegrenzt, die demnach nicht neben ihrer Eigenart als moralische über das Verständniss hinausgingen, sondern deren Eigenart grade darin bestünde, die grade desshalb eine besondere Kategorie und Benennung erhielten, weil man sie nicht auf die sonst bekannten und bewussten Ursachen und Zwecke zurückführen kann.

Der absolute Charakter, den das sittliche Sollen in jedem einzelnen seiner Akte an sich trägt, zeigt sich gleichsam neben dieser Tiefendimension auch in seiner Breitendimension. Denn wenn es überhaupt über die Wirklichkeit des Handelns hinweg ein Sollen giebt, das unsern Handlungen ein Ideal vorschreibt, dann scheint es sich auch auf die Gesammtheit derselben zu erstrecken; wie Plato mit Recht darauf hielt, dass wenn es eine Ideenwelt giebt, in deren Abspiegelung allein das Wesen der sinnlichen Welt besteht, auch eine Idee der Haare und des Schmutzes existiren müsse, so wird keine Handlung, und sei es die niedrigste oder unwichtigste, eines Ideals entbehren, das zeigt, ob und wie sie vollbracht werden soll, während ein Abweichen davon nicht sein soll. Wenn Kant meint, dass alle Interessen schliesslich praktische sind, wenn allgemein die Ansicht verbreitet ist, dass die Sittlichkeit denjenigen Lebensinhalt bilde, dem alle anderen sich unterzuordnen und an dem sie ihren Werth zu messen hätten, so kann sich kein Thun der Beurtheilung an einem Sollen entziehen.

Ebenso allgemein ist indess ein Gebiet des sittlich Gleichgültigen anerkannt, Möglichkeiten des Handelns, die von keinem Sollen bevormundet werden, deren Vollbringen so wenig wie ihr Unterlassen unter den Begriff gut oder böse fällt. Es scheint mir aber hierin eine wenigstens theilweise Täuschung zu liegen. Wie viele Handlungsweisen es auch für einen bestimmten Augenblick geben mag, die keinen sittlichen Werthunterschied aufweisen, immer wird ihre Zahl eine begrenzte sein, da sie durch allmähliche Uebergänge zum Gebiet des Unerlaubten hinführen müssen. Wenn man die Grenzen des Erlaubten auch noch so weit steckt, so müssen sie sich doch irgendwo vom Bösen abzeichnen, das in dem gegebenen Augenblick an Stelle jenes geschehen könnte. Und dann bildet offenbar das ganze Gebiet des Erlaubten als Totalität das Gesollte. Ob aus ihm die eine oder die andere Handlungsweise gewählt wird, ist freilich sittlich gleichgültig; dass aber überhaupt eine aus ihm gewählt wird, ist nicht gleichgültig und nur jene relative sittliche Indifferenz, jene Gleichwerthigkeit mehrerer Handlungen unter einander konnte das Bewusstsein hinreichend erfüllen, um übersehen zu lassen, dass die Gesammtheit all dieser Handlungen oder Unterlassungen doch ein Sollen ausmacht. Ob ich jetzt a oder b oder c thue oder unterlasse, mag gleichgültig sein; aber dass ich überhaupt aus diesem Kreise meine Handlung auswähle und nicht m thue, das ist gar nicht gleichgültig. Die sittliche Irrelevanz davon, ob ich a thue oder unterlasse, verhindert nicht das Maass von sittlicher Dignität, das jeder von beiden Fällen durch seine Theilnahme an dem Gesammtgebiet des Erlaubten gewinnt; dieses letztere stellt als Ganzes und im Gegensatz zu jeder ausserhalb desselben stehenden Handlung das Gesollte dar. Es kann also z. B. in einem Falle sittlich gleichgültig sein, ob ich die Wahrheit sage oder überhaupt nichts sage; keineswegs aber ist es gleichgültig, ob ich eines von diesen beiden thue oder eine Lüge sage.

Dies wird prinzipiell freilich erst zugleich mit der Einsicht

ganz klar, dass das Unterlassen nicht minder als Gegenstand sittlicher Beurtheilung zu behandeln ist, wie das Thun. Ich knüpfe die Erörterung hiervon an die Kritik eines gegen den kategorischen Imperativ gerichteten Einwurfs. Das Kantische Moralprinzip, so hat man gesagt, entbehre des Impulses, eine bestimmte sittliche Handlung zu erzeugen; es sage nur: wenn du handelst, so handle so, dass die Maxime deines Willens allgemeines Gesetz sein könnte; desshalb sei es doch nur ein bedingtes Moralprinzip, da ein unbedingtes vielmehr direkt sagen musste: thue das und das, trachte nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit, oder ähnliches; es müsste dem Menschen eine Aufgabe setzen, die er mit seiner ganzen Kraft zu verwirklichen hätte, und die seine Zeit vollständig ausfüllte. Daraus, dass der kategorische Imperativ nur eine bestimmte Qualität des Handelns fordert, scheint also für den Erheber dieses Einwurfs hervorzugehen, dass man nicht gegen ihn verstosse, wenn man unthätig bleibt, weil dann die Voraussetzung nicht erfüllt ist, unter der allein er seine nur formgebende Macht äussern kann: nämlich, dass überhaupt gehandelt werde — was er selbst nicht befiehlt. Als Einwurf gegen den kategorischen Imperativ ist dieses leicht zu erledigen, wenn man, womit Kant gewiss einverstanden wäre, das Handeln in dem weiteren Sinne des Sichverhaltens nimmt: verhalte dich so, dass die Maxime deines Verhaltens allgemeines Gesetz sein könnte; hierdurch wäre das Handeln im engeren Sinne und das Unterlassen gleichmässig getroffen, so dass der Inhalt jedes Lebensmomentes hinreichend und positiv regulirt wäre. Wichtiger aber für unseren Zweck ist dies, dass die Verhältnisse uns in jedem Augenblick Aufforderungen zum Handeln darbieten, denen nicht nachzukommen Sache positiven Entschlusses ist; denn wenn das Moralgebot in jedem einzelnen Falle von uns nur fordern kann, unsre Kräfte für die Verwirklichung eines uns bewusst gewordenen Gedankens einzusetzen, und wenn diese Verwirklichung uns desshalb als eine mögliche bewusst werden muss, so gehört zum Ja wie zum

Nein dieser Möglichkeit gegenüber eine bestimmte innere Innervation.

Der ganze Kreis des überhaupt Erlaubten, zu dem in niedrigeren Gebieten sehr oft das Thun wie das Unterlassen eben derselben Handlung gehört, bildet den Bezirk des Gesollten. Was wir das sittlich Irrelevante nennen, ist immer nur der Gegenstand einer engeren Wahl zwischen Verhaltungsweisen; denn da das Erlaubte auf allen Seiten vom Unerlaubten begrenzt ist, fiele jedes andersartige Verhalten in das Gebiet dieses letzteren. Das Entscheidende liegt darin, dass das Nicht-Erlaubte, im kontradiktorischen Sinne, mit dem Unerlaubten, im konträren Sinne, zusammenfällt; denn der Begriff des Erlaubten besteht gerade darin, dass alles nicht unter ihn Gehörige verboten ist. Man könnte das Verhältniss des Erlaubten zum Gebotnen in eine ungefähre Analogie zu dem zwischen dem Möglichen und dem Wirklichen stellen. Alles objektiv Mögliche muss auch wirklich sein, denn wenn es nicht wirklich ist, so muss sich auch nachweisen lassen, dass diejenige Stelle von Raum oder Zeit, an der man es für möglich hielt, durch irgend welche andre Erscheinung besetzt ist; da nun die Naturbedingungen der letzteren sie gesetzmässig und nothwendig hervorbrachten, so war es unmöglich, dass diese Bedingungen an Stelle ihrer eine andre erzeugten; jede andre also, z. B. die sonst für möglich gehaltene, wäre gegen die Naturgesetzlichkeit, also unmöglich, gewesen. Wie Möglichkeit gar keinen objektiven Sinn gegenüber der Wirklichkeit hat, sondern nur die Unvollständigkeit der Einsicht in die Gründe der Wirklichkeit ausdrückt, mit der sie sachlich betrachtet zusammenfällt, so bezeichnet sittliche Irrelevanz kein objektiv gesondertes Gebiet gegenüber dem sittlich Gebotenen, fällt vielmehr in ihrer Gesammtheit mit diesem zusammen und drückt nur eine Mannigfaltigkeit desselben aus, innerhalb deren subjektive Wahl stattfindet. Ein monistischer Ethiker könnte sogar die Analogie bis zu der Behauptung weiter führen: wie eine tiefere Einsicht in die Gesetzlichkeit der Dinge die Mög-

lichkeit aus unserem Vorstellen ausscheiden müsste, und nur das Wirkliche, d. h. das Nothwendige, bestehen liesse, von dem sich das Nicht-Wirkliche mit voller Entschiedenheit und ohne Vermittlung durch das Mögliche abtrennte — so würde eine tiefere Einsicht und vollkommene Ausgestaltung des Sittlichen erkennen lassen, dass in jedem Falle nur eine einzige Handlung sittlich möglich, d. h. geboten ist, alle andern aber ausgeschlossen, während das Erlaubte nur jetzt noch für uns eine unklare Abschwächung jener scharfen Alternative sei. Jedenfalls lässt sich aus der Thatsache, dass für jeden Augenblick des Lebens ein Kreis des Verbotenen existirt, dessen Erstreckung oder Nicht-Erstreckung auf jede mögliche Handlung oder Unterlassung angebbar ist, die Folgerung ziehen, dass auch für jeden Augenblick des Lebens ein positiv Gesolltes existirt; denn sobald das Nicht-Vollbringen des Erlaubten, d. h. irgend einer zu dem Kreise des Erlaubten gehörigen Handlung oder Unterlassung, verboten ist, so ist sein Vollbringen geboten. Am klarsten wird dies Zusammenfallen des Erlaubten in seiner Ganzheit mit dem Gesollten für den Grenzfall, wo nur eine einzige Verhaltungsweise erlaubt ist: dann ist kein Zweifel, dass sie auch geboten ist, weil keine andre ausser ihr zulässig ist, auch nicht ihr Unterlassen. Wie es oft gleichgültig ist, welches von verschiedenen Mitteln zu einem Zweck ich ergreife, keineswegs aber gleichgültig, ob ich überhaupt eines ergreife, so bedeutet sittliche Irrelevanz nur dies, dass ich in einem gegebenen Lebensmomente verschiedenartige Handlungsweisen von sittlicher Gleichwerthigkeit einschlagen kann. Es bedeutet indess nicht, dass ich mich gegen die Gesammtheit eben dieser Handlungsweisen negativ verhalten darf, denn sowie ich nichts von dem überhaupt Erlaubten thue, so thue ich ein Unerlaubtes; und ich kann nicht als dritte Möglichkeit einschieben, dass ich etwa überhaupt nichts thue, wobei denn die Kategorieen des Erlaubten und Nicht-Erlaubten der Voraussetzung für ihre Anwendung entbehrten — denn bei der logisch scharfen gegenseitigen Be-

grenzung des Erlaubten und des Nicht-Erlaubten bleibt keine Lücke dafür und auch das Nicht-Thun muss für jeden Augenblick des Lebens in eine dieser beiden Kategorieen gehören. Was dieses Wesen des sittlich Gleichgültigen verbirgt, ist nur der so unendlich häufige Irrthum, der die Eigenschaften, welche die Theile eines Ganzen in ihrem Verhältniss untereinander besitzen, auf das Ganze als solches überträgt.

Wenn wir dennoch das Prädikat des sittlich Gleichgültigen auf viele Handlungen rein an sich und ohne Verhältniss zu anderen anwenden und damit ausdrücken, dass sie erlaubt sein sollen, gleichviel ob sie einem weiteren Kreise von Handlungsmöglichkeiten angehören oder nicht, so ist dies nur eine Bezeichnung a potiori. Sehr viele von den grundlegenden Funktionen des Lebens, andrerseits sehr viele ganz nebensächliche Verrichtungen gehören so ohne Weiteres in den Gesammtbezirk der gesollten Lebensführung hinein, oder ihr Thun wie ihr Lassen steht mit den wesentlichen Zwecken in so gleichwerthigem Zusammenhang, dass man sie desshalb als an sich selbst gleichgültig bezeichnet. Allein unbedingte Richtigkeit hat dies nicht. Das Schicksal kann sehr wohl den Kreis des in einem Augenblick Gesollten auf eine sonst mit vielen andern gleichwerthige und desshalb als gleichgültig bezeichnete Handlung verengen, und kann andrerseits eine solche auch einmal ausserhalb dieses Kreises stellen. Dem Begriff einer bestimmten Handlung ist nie anzusehen, ob sie gleichgültig ist oder nicht, dies hängt vielmehr stets von dem Gesammtkreise des Sollens in dem Augenblicke ab, in dem sie für eine bestimmte Persönlichkeit in Frage kommt.

Der Ausdehnung des Sollens auf die Gesammtheit möglicher Handlungen stellt sich die häufig gehörte Behauptung gegenüber: das richtige Handeln fordere ein Kompromiss zwischen den ethischen und den anderweitigen Ansprüchen, etwa den ästhetischen, ökonomischen, egoistischen u. s. w. Auch diese hätten gewisse Rechte, die wir nicht durch alleinige Schätzung des sittlichen Sollens verkümmern dürften. Goethe

meint einmal, das für die wahre Menschenbildung Wünschenswerthe dürfe man keineswegs nur im entschieden Reinen und Sittlichen suchen; auch die Kühnheit, Keckheit und Grandiosität eines Byron gehöre in das Ideal der Menschheit. Indem Schiller sich gegen die „Rigidität“ der Kantischen Moral wendet, will er neben dem unbedingten Sollen auch dem Gefühlsmässigen ein Recht zur Bestimmung unsres Handelns eingeräumt wissen, und offenbar ist es seine eigene Meinung, wenn Oktavio Piccolomini es für unmöglich erklärt, sich im Leben stets so kinderrein zu halten, wie die Stimme im Innersten es lehre; er will damit gewiss nicht nur die äussere Unmöglichkeit eines stets nur sittlichen Handelns, sondern auch die Berechtigung aussprechen, davon unter Umständen und um andrer Interessen willen abzuweichen. Allein wenn der ethische Zweck des Lebens auf diese Weise andern koordinirt wird und eine gegenseitige Einschränkung ihrer stattfinden soll, so bedarf es doch offenbar eines höchsten Sollens, an dem die Antheile aller dieser Faktoren zu bemessen sind. Das Ideal des Schönen fordert für sich allein betrachtet ebenso vollkommene Durchführung, wie das des Sittlichen, des Egoismus, der einzelnen Lebenszwecke. Giebt man zu, dass in der richtigen Lebensführung jedes derselben eingeschränkt werden muss, so ist diese Einschränkung, die Bestimmung des Maasses für jedes einzelne, ein neues Sollen. Die Forderung tritt auf, keine Forderung als eine absolute gelten zu lassen. Aber eben diese Forderung muss doch eine absolute sein. Sind alle Ideale nur Parteien, die um das Maass ihrer Ansprüche streiten, so sollen wir nun so handeln, wie die schliessliche Entscheidung zwischen diesen Ansprüchen es feststellt.

Und hieran erkennen wir die Falschheit jener Forderung eines Kompromisses. Heisst sittlich sein: so handeln, wie wir handeln sollen, so schliesst es jegliches Sollen überhaupt ein; eine Forderung, dass wir dem Sollen theilweise nicht nachkommen sollen, ist in sich widersprechend und konnte psychologisch nur so entstehen, dass eine Richtung des Handelns,

in welcher das Sollen häufig liegt, in ihrer extremsten Durchführung und in ausnahmsloser Geltung zum Moralgebot hypostasirt wurde; dann freilich machen sich gelegentlich Ansprüche geltend, die den nur relativen Charakter jenes zeigen. Aber die Ausdehnung eines Inhaltes des Sollens über sein in jedem einzelnen Falle erst zu prüfendes Maass ist kein Sollen mehr. Wenn also z. B. der moralische Grundsatz der Mildthätigkeit unter gegebenen Umständen hintangesetzt werden muss, weil die Selbsterhaltung oder wirthschaftliche Gründe oder strafende Strenge es fordern, so ist es falsch zu sagen, das Sollen der Mildthätigkeit ginge zwar an sich über das hier richtige Maass hinaus, aber die Durchkreuzung mit andern Sollensinhalten bringe den vorliegenden Verzicht darauf zuwege. Das Sollen jener Vorschrift geht vielmehr von vorn herein nicht weiter, als ihm in Anbetracht aller Umstände zuzugestehen ist und darüber hinaus ist es nicht ein zwar vorhandenes aber augenblicklich schweigendes Sollen, sondern geradezu ein Nicht-Sollen. Gewiss ist es für den Künstler im allgemeinen ein Sollen, das Schöne so vollkommen zu bilden, wie er vermag; wenn dies aber in einem gegebenen Falle nur um den Preis unverhältnissmässiger Aufopferungen andrer Art möglich ist, so ist es kein Sollen mehr.

Die ganze irrige Vorstellung, das sittliche Sollen müsse eine Einschränkung zu Gunsten andrer Forderungen erleiden, stammt daher, dass man die Sittlichkeit von vorn herein mit gewissen einzelnen ihrer Aeusserungen identifizirt hat; nie freilich wird eine einzelne bestimmte Handlungsnorm, geradlinig und unbeschränkt durch alle Lebenslagen hindurchgeführt, dem Sollen ganz genügen, sondern stets wird dieses eine gegenseitige Einschränkung der verschiedenen Normen verlangen. Aber über diesen Punkt der gegenseitigen Begrenzung hinaus liegt kein Sollen mehr; denn was wir sollen, das können wir nicht zugleich nicht sollen, und was eingeschränkt werden soll, ist demnach nicht das Sollen — das wäre ein logischer Widerspruch — sondern die Idee einer Handlungsweise, die

nur durch die Häufigkeit ihres Gesolltwerdens die Vorstellung erweckt, als trüge sie auch bei ihrer Fortsetzung in's Unendliche diesen Charakter. Denken wir uns die Wirklichkeit, wie es unserm diskursiven Geiste zukommt, als das Produkt einer grossen Anzahl verschieden gerichteter Kräfte und Qualitäten, von denen jede an anderen ihre Begrenzung findet: so besteht alle Idealbildung, alle Phantastik, alle Vorstellung eines bestimmt qualifizirten Absoluten darin, dass ein einzelner Faden dieses Gewebes über den Schnittpunkt mit andern, mit denen zusammen er die Wirklichkeit bildet, hinausgesponnen wird. Und wie es nun falsch wäre zu sagen, die Wirklichkeit bestünde aus einem Kompromiss all' dieser an sich unbegrenzten Energieen — da ja eben diejenige Ausdehnung, mit der sie über die Wirklichkeit hinausragen, ausschliesslich in unserer Einbildungskraft besteht — ganz so falsch ist es, die sittliche Welt, in der sich das Sollen, wie in der wirklichen Welt das Sein, an eine grosse Anzahl von Faktoren vertheilt, als ein Kompromiss dieser, an sich unbegrenzten, vorzustellen; denn auch in ihr ist die Verlängerung der Ansprüche über den Endpunkt ihrer thatsächlichen Geltung hinaus nur eine Willkürlichkeit des Denkens. Wenn nämlich auch die ganze sittliche Welt eine Welt des Ideals, des blossen Gedankens wäre, so müssten wir doch in Betreff ihrer durchaus den Vorstellungskomplex des wirklichen und gültigen Sollens von dem durch einseitig idealisirende Phantasie zum absoluten ausgewachsenen Theilsollen unterscheiden, ebenso wie doch auch das Sein nur Vorstellung und dennoch von der phantastischen Verabsolutirung seiner Bestandtheile scharf abtrennbar ist. So wenigstens stellt es sich für die logische und formale Betrachtung des Sollens; dass nachher allerlei Unzulänglichkeiten und Widersprüche im Sein und im Erkennen seine Inhalte sich dennoch gegenseitig einschränken lassen, werden wir im Kapitel von dem Konflikt der Pflichten auszuführen haben. Immerhin ist es aber auch dann nicht das Sollen, das irgend einer Forderung, die kein Sollen wäre

zu weichen hätte, sondern verschiedene Forderungen, die alle die gleiche Dignität des Sollens haben, können in Widerstreit gerathen. — Desshalb ist es ein völliger Irrthum Goethes wenn er meint, die richtige Lebensnorm verlange neben dem blos Sittlichen auch noch andere Elemente. Haben diese letzteren ein Sollen für sich, so gehören sie auch zur Sittlichkeit, da diese nichts anderes bedeuten kann, als die vollständige und vollständig richtige Art des Verhaltens. Was eingeschränkt werden muss, sind immer nur einzelne Theile der Gesammtsittlichkeit, die sich geberden, als wären sie die ganze Sittlichkeit, d. h. das ganze Sollen. Wenn der platonische Idealismus den Begriffen eine Wirklichkeit noch über das Maass hinaus zuschreibt, in dem sie an dem empirischen Sein aufzuzeigen sind und nun, um von diesem die richtige Vorstellung zu gewinnen, diejenige Absolutheit von jedem einzelnen Begriff wieder abziehen muss, die er ihm erst angesetzt hatte: so wiederholt sich der gleiche Irrthum, vom Sein anf das Sollen übertragen, dort, wo man das Sollen seinem Begriffe nach mit bestimmten Handlungsnormen verschmilzt und diese dadurch verabsolutirt. Dann freilich muss man gelegentlich diesen absoluten Charakter, um dem höchsten Sollen zu genügen, der Handlungsweise wieder absprechen und kommt dadurch leicht zu der Vorstellung als wäre es das sittliche Sollen überhaupt, dem auf diese Weise Abbruch zu thun sei. Dass das Sollen ein absolutes ist, d. h. kein Kompromiss mit anderweitigen Ansprüchen fordert oder verträgt, ist ein analytischer oder vielmehr identischer Satz; denn nicht vor, sondern nur nach der Abwägung und Ausgleichung der verschiedenartigen Werthe kann man sagen: diese Handlungsweise soll nun sein, und jeder anderweitige Anspruch, mag er zunächst noch den Charakter des Sollens getragen haben, wird in dem Augenblick ein Nichtsollen, wo seine Abwägung andern gegenüber ein anderes Sollen als definitives hervortreten lässt. Bei jedem Bestimmten, was ich gemäss einseitigem Interesse und einseitigem Sprachgebrauch soll, Logischem, Aesthetischem,

Politischem, bedarf es des Kompromisses mit andern Ansprüchen — wie es nicht die einseitige Kraftübung eines Körpertheiles ist, die zu einem Maximum von Kraft führt, wie vielmehr auch dieses nur dadurch erreicht wird, dass der Ausbildung eines Theiles immer etwas zu Gunsten aller anderen abgebrochen wird: so wird auch im Organismus der idealen Werthe des Lebens ein Maximum von Werth nur realisirt, wenn wir auf die absolute Durchführung des Einen verzichten, um auch den Uebrigen ein Mass von Kraft und Hingebung zu Theil werden zu lassen. Nur das sittliche Sollen verlangt kein Kompromiss, weil es der zusammenfassende Name für das Sollen überhaupt ist; und in so fern ist sittliches Sollen ein Pleonasmus. Es ist gleichsam das Hauptbuch, in welches die aus der Rechnungsführung für die einzelnen Branchen resultirten Werthe übertragen werden, um den Werth des Ganzen durch Summirung und Balancirung zu ergeben.

Aus dieser Ausdehnung des Sollens fliesst die Folgerung, dass es nicht übertrieben werden kann. Jeder inhaltlich bestimmte Charakter einer Handlungsweise kann einen verwerflichen Grad annehmen und schliesslich maniakalisch ausarten; so der Erkenntnisstrieb z. B. in dem vor einiger Zeit bekannt gewordenen Falle, wo ein Arzt ein Mädchen in seine Wohnung gelockt und getödtet hatte, indem er sie unter eine Luftpumpe brachte, um festzustellen, bei welchem Grade von Luftentziehung ein Mensch sterben müsste; so der Schönheitstrieb bei Naturen, die vor der ästhetischen Form des Lebens alle seine übrigen Interessen vernachlässigen, bei Künstlern, die um ein schönes Modell die wahnsinnigsten Opfer bringen u. s. w. Dass jemand aber dem Sollen überhaupt in unmässiger und übertriebener Weise nachlebte, ist ein Widerspruch in sich; denn sowie sein Handeln über das Maas des gerechtfertigten hinausgeht, fällt es eben ausserhalb des Sollens; so wenig eine Erkenntniss zu sehr der Wahrheit gemäss sein kann, so wenig kann eine Handlung zu sehr dem Sollen gemäss sein. Darum

ist die Vorstellung einer übertriebenen Sittlichkeit, die man etwa gegenüber Fanatikern der Aufopferung und einer blinden, unzweckmässigen Selbstlosigkeit aussprechen hört, ganz missverständlich. Weil das Sollen vielfach eine Hingabe des Ichinteresses von uns fordert, hat diese sich mit der Vorstellung des Sollens und der Sittlichkeit überhaupt identifizirt, und wo sie in einer Weise geübt wird, die dem von uns anerkannten Sollen in seiner Gesammtheit widerspricht, erscheint es uns desshalb leicht, als ob die Sittlichkeit, der Gehorsam dem Sollen gegenüber, übertrieben wäre; was daran übertrieben ist, ist aber nicht mehr dem Sollen gemäss und kann nur durch jene Association a potiori zu dem Ehrentitel eines Uebermaases von Sittlichkeit kommen. So sehr der griechische Sittlichkeitsbegriff an Vertiefung und Innigkeit hinter dem unsrigen zurückstehen mag, so war doch das Ideal der Eudämonie diesem Missverständniss nicht ausgesetzt, dem zufolge es eines Kompromisses des Sittlichkeitsideales mit den anderweitigen Anforderungen des Lebens bedürfte, und das die Frage, was denn nun definitiv geschehen solle, unnützerweise an eine höhere Instanz weiter giebt. Die Eudämonie bezeichnete das richtige Verhalten, d. h. das Resultat der Kompromisse zwischen allen verschiedenartigen Antrieben, aber nicht einen blossen Faktor desselben, so dass für den Griechen die Vorstellung, dass man um anderer Interessen willen der Eudämonie etwas abzubrechen habe — eine Vorstellung, die uns entsprechend für die Sittlichkeit ganz geläufig ist — so unsinnig erschienen wäre, wie etwa die, dass man überhaupt dem Richtigen etwas zu Gunsten des Unrichtigen abziehen müsse.

Nun könnte man freilich behaupten, dass auf diese Weise eine wirkliche Erkenntniss dessen, was wir sollen, nicht gewonnen werden kann. Sowie das höchste praktische Prinzip einen bestimmten Inhalt gewänne, fordere die Mannigfaltigkeit des Lebens gelegentlich ein Nachgeben desselben anderen Interessen gegenüber; werde es aber so allgemein gefasst, wie

das der Eudämonie, so sei es nur ein Name für die Thatsache des Sollens. Der Begriff der Eudämonie sagt auch nichts anderes, als dass der richtige und gute Zustand eben der richtige und gute ist, deutet aber nicht einmal an, was für einen konkreten Inhalt dieser denn habe. Denn wenn auch allerdings die Wege angegeben werden, auf welchen man zur Eudämonie gelangt, so muss doch die sittliche Richtigkeit und der Werth derselben anderweitig feststehen, für welchen nun die Eudämonie nur ein analytischer Ausdruck ist, statt wie man meinte jenen sittlichen Direktiven ihre Würde und Berechtigung zu verleihen. Das Gleiche ist an der platonischen Idee des Guten zu beobachten. Denn dass dieselbe die höchste aller Ideen und Ideale bedeutet, ist keine wirkliche und fördernde Erkenntniss, sondern einfach selbstverständlich, da wir die vollendete Beschaffenheit jedes Dinges eben mit dem Prädikat gut benennen. Plato hat nicht etwa einen bestimmten inhaltvollen Begriff des Guten, von dem er dann erst auf synthetischem Wege fände, dass das Weltbild sich zu ihm als seiner Krönung aufgipfelt; sondern umgekehrt, da jedes Ding verschiedene Grade der Vollkommenheit haben kann, deren höchsten wir eben schlechthin als „gut“ bezeichnen, so versteht es sich von selbst und ist rein analytisch, dass die Idee des Guten die höchste von allen ist. Als Moralprinzip gedacht, enthält sie nur den Zirkel: wir sollen so handeln, wie es gut ist, d. h. wie wir handeln sollen; denn wir können das Gute gar nicht anders definiren, denn als dasjenige, was eben verwirklicht werden soll. Was das nun aber ist, muss durch andere Methoden festgestellt werden.

Die tiefere Berechtigung den moralisch guten Menschen als einen guten schlechthin zu bezeichnen, ergiebt sich erst aus dem Hinblick auf die soziale Bedeutung der Sittlichkeit. Es besteht allerdings die Neigung, das Prädikat des „Guten“, das wir einem Menschen zusprechen, als das Einfachste und Fundamentalste anzusehen. Thatsächlich aber ist es das Resultat einer sehr hohen Abstraktion, denn ursprünglich ist

der Mensch nur in Hinsicht auf einzelne Eigenschaften gut, ein guter Schuhmacher einer, der gute Schuhe macht, ein guter Jäger jemand, der geschickt das Wild erlegt, u. s. w. Dass Jemand überhaupt und als ganzer Mensch gut ist, kann erst die Aussage eines ausgebildeten und bedeutend synthetischen Denkvermögens sein. Und es ist bezeichnend, dass dieses Allgemeinste dann wieder zur moralischen Bedeutung scheinbar verengert wird. Jemand, der im moralischen Sinne, d. h. schlechthin gut ist, ist für alle, die mit ihm zu thun haben, gut. Die unvergleichliche Höhe des sittlichen Ideals stammt daraus, dass Sittlichkeit ganz und gar sozialen Charakter trägt, so dass sie die umfassendsten und vielseitigsten Beziehungen des Menschen überhaupt einschliesst; es ist deshalb der höchste Vereinigungspunkt dessen, woran uns bei einem Menschen liegt. Da es seine Qualität als soziales Wesen bestimmt, so bestimmt es die Hauptsache an ihm. Hierin liegt eben wieder der absolute Charakter des Sollens: es umfasst die Gesammtheit der Beziehungen des menschlichen Lebens, d. h. also dessen soziale Sphäre. Weil alle unsere Handlungen schliesslich in der Relation der Menschen untereinander münden, darum ist derjenige, der in sozialer, d. h. sittlicher Hinsicht gut ist, auch gut schlechthin.

Die Täuschung, der sich Plato über die Leerheit seines höchsten Begriffs hingiebt, wiederholt sich unzählige Male in der Geschichte der Ethik, deren Verhängniss es ist, dasjenige meistens als selbstverständlich vorauszusetzen, worauf es gerade ankommt. So setzt z. B. das Moralprinzip der „rechten Mitte“ die reale Bestimmtheit des sittlich Richtigen schon voraus. Denn bis zu welchem Grade man einem Neigungs- oder Pflichtantrieb folgen dürfe, hängt danach von dem Maasse ab, das dem entgegengesetzten eingeräumt werden soll; dieses ist aber offenbar wieder von jenem abhängig; dies Moralprinzip verwickelt offenbar in den Zirkel, einen Punkt durch zwei variable Grössen fixiren zu wollen, von denen die eine die Funktion der andern ist, und von denen jede zur Bestimmung ihres

absoluten Maasses auf die vorhergehende Bestimmtheit der andern angewiesen ist. Was zwischen Geiz und Verschwendung, zwischen Feigheit und Tollkühnheit die rechte Mitte ist, ergiebt sich nicht durch eine Art von Berechnung aus jenen Faktoren, sondern immer erst auf Grund einer besonderen synthetischen Erkenntniss. Das rechte Maass ist nur der analytische Name für dasjenige, was auf Grund anderer Momente als sittlich richtig vorausgesetzt wird. Wie mit der Forderung der rechten Mitte verhält es sich mit der des Gleichgewichts verschiedener Kräfte oder Parteien, in dem ihr Verhältniss sein Ideal finden soll. Man hört: das Staatsleben werde nur dann gefördert, wenn es zu einem Gleichgewicht zwischen dem Einfluss centralisirender Individualität und objektiver Normen, die von der Allgemeinheit ausgehen, gekommen sei; nur bei einem Gleichgewicht zwischen Ruhe und Arbeit könne der Mensch bestehen, und ähnliches. Allein, wenn mir einerseits der Begriff der Individualisirung, andrerseits der der Objektivirung des Staatslebens gegeben ist, so kann ich aus ihnen an und für sich noch absolut nicht erkennen, welches Quantum von einem dem bestimmten Quantum des andern entspricht, da doch kein äusserlich abmessbares Gleichungsverhältniss zwischen ihnen stattfindet; Gleichgewicht zwischen beiden nennen wir eben dasjenige quantitative Verhältniss, in dem sie einem bestimmten Zweck am besten dienen. Dieser Zweck aber wird mit naivem Unbewusstsein vorausgesetzt; und so der typische Fehler begangen, dass sich das richtige Verhalten aus der objektiven Proportion zweier Faktoren ergeben soll, für die es kein gemeinsames objektives Maass giebt und von denen keiner aus sich heraus bestimmt, ein wie grosses Maass des anderen ihm äquivalent sei; sondern erst ein ausserhalb beider gelegener Zweck bestimmt ihnen die Maasse. Und dieser materielle Zweck, aber nicht die formale und von jenem abhängige Forderung des Gleichgewichts bildet das ethische Kriterium. Aendert sich jener Zweck, so ist ein anderes Verhältniss der Faktoren das des Gleichgewichts;

es ist, in dem obigen Beispiel, ein ganz andres in der Städteverwaltung des Mittelalters als in der Politik des modernen Grossstaats. Man sagt, dass nur bei einem Gleichgewicht von Eiweiss, Fett und Kohlehydraten der Mensch bestehen könne; dies bedeutet aber nicht im Geringsten, dass ein gleiches Gewicht aller drei Bestandtheile dieses Gleichgewicht bilde, sondern ganz verschiedene Gewichtsmengen ihrer werden als im Gleichgewicht befindlich bezeichnet, weil sie gleiche Wichtigkeit für den Ernährungszweck besitzen; und dieses vorgebliche Gleichgewicht ändert sich ganz, je nachdem es sich um Ernährung eines Kindes oder eines Erwachsenen handelt. Die Täuschung darüber, dass die objektive und rationale Angemessenheit und Gleichheit der Faktoren nichts andres als ein Name für das materiell festgestellte und deshalb je nach dem Zweck variable Maass ihrer Zweckmässigkeit ist, ist für die ethische Theorie und Praxis nicht ohne schädliche Folgen. Denn ist einmal ein bestimmtes Verhältniss auf Grund eines als solchen unbewussten Zweckes gesetzt und als ein sachliches, durch die Faktoren an und für sich nöthig gewordenes Ideal fixirt, so wird es nun auch weiterhin als Norm selbst dann gelten, wenn andre Zwecke und andre Umstände eine Modifikation jenes erforderten. Es kommt auf solche Weise häufig zu einem ethischen Bimetallismus, bei dem das unter bestimmten Voraussetzungen richtige Verhältniss zweier Faktoren für ein absolut Richtiges gehalten und so als richtiges für alle überhaupt ausdenkbaren Voraussetzungen festgehalten wird.

Ueberall ferner, wo der Begriff der Harmonie als letzter Inbegriff des Sollens gesetzt wird, liegt die gleiche Täuschung darüber vor, dass zwei Begriffe, Forderungen, Qualitäten rein an sich absolut nichts enthalten, was ihr quantitatives Verhältniss zu einander als harmonisches oder unharmonisches bestimmte, vielmehr zu dieser Bestimmung erst ein ausserhalb jener beiden gelegenes Kriterium herbeigerufen werden muss. Desshalb werden auch, je nach den bewusst oder unbewusst

zu Grunde liegenden synthetischen Ueberzeugungen, die allerentgegengesetztesten Verhältnisse und Normen als harmonisch bezeichnet, und die so behauptete Harmonie nun als Beweis für deren Richtigkeit und Tüchtigkeit in's Feld geführt. Der Spiritismus wird von seinen Anhängern die harmonische Philosophie, der Vegetarianismus von den seinigen die harmonische Lebensweise genannt. Es wird in solchen Fällen nicht etwa ein gewisses Verhalten an sich als harmonisches erkannt und daraufhin legitimirt, sondern umgekehrt ein anderweitig angenommenes einfach harmonisch genannt. Auch das μηδὲν ἄγαν ist nichts als ein identischer Satz; denn wie will man das Zuviel definiren, wenn nicht als dasjenige, was nicht sein soll? Und ebenso ist jenes: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist — an und für sich ganz ohne Erkenntnisswerth. Denn dass man jedem dasjenige geben soll, was ihm zukommt, ist ein rein analytischer Satz, weil wir das ihm Zukommende gar nicht anders definiren können, denn als dasjenige, was man ihm geben soll. Wenn man fragt, ob dem Kaiser etwas zukäme, so ist es durchaus keine Antwort darauf, dass man ihm geben soll, was ihm zukommt. Erst der spezielle Hinweis darauf, dass es die Münze, d. h. der irdische Besitz ist, der dem Kaiser zukommt, giebt dem Satz einen wirklichen Sinn; und wenn die gewöhnliche Auffassung schon mit jener vielbewunderten Formel allein die Frage entschieden meint, so ist sie grade an der Hauptsache vorbeigegangen, um sich an eine blosse Wortdefinition zu halten. Auch Konfuzius wurde einmal nach den Grundsätzen einer guten Verfassung gefragt und antwortete ganz ähnlich: „der Fürst sei Fürst, der Unterthan sei Unterthan, der Vater sei Vater, der Sohn sei Sohn.“ Das Interessante und Synthetische an diesem Satz ist gerade nur das, was er offenbar ganz unbewusst voraussetzt: dass nämlich jedes Wesen durch seine natürliche oder historische Stellung überhaupt bestimmt gezeichnete Pflichten habe, dass jedem Menschen von vornherein ein Kreis von Aufgaben gestellt sei. An und für sich ist er

völlig nichtssagend, denn dasjenige, worin jeder bleiben soll, nennen wir eben seine Sphäre — jener Satz sagt doch nichts anderes, als dass jeder in seiner Sphäre bleiben soll — und alles kommt auf die Bestimmung an, was das nun im Einzelnen sei, worin er zu bleiben habe. Alle Prinzipien, die auf das suum cuique hinauslaufen, geben an und für sich gar keine bestimmte Norm, setzen vielmehr die Bestimmtheit des suum schon naiv voraus. Dies hängt damit zusammen, dass das Sollen überhaupt und als Ganzes keine inhaltliche Bestimmtheit verträgt; und damit fassen wir als Resultat dieses Abschnitts zusammen: der Umfang des sittlichen Sollens erstreckt sich so weit, wie der Umfang des von Zwecken geleiteten Thuns überhaupt; denn es tritt als definitive Richtschnur unsres Handelns erst ein, wenn wir alle für uns gültigen Interessen und Ansprüche in Betracht gezogen und abgewogen haben. Alle Kompromisse haben zwischen diesen stattzufinden, und dann erst können wir von einem sittlichen Sollen sprechen; aber dieses, weil es nichts als der Name für das Ideal des Thuns überhaupt ist, kann nicht seinerseits wieder zum Gliede eines Kompromisses gemacht werden. Auch das wirthschaftliche, egoistische, ästhetische Sollen ist das Sollen von Handlungsweisen; realisirt Sittlichkeit nun aber das auf das Handeln überhaupt bezügliche Sollen, so liegt auf der Hand, dass es jenen gegenüber das höchste ist. Ja, dass jene als thatsächliche Triebe vorgefundenen Forderungen überhaupt als Sollen bezeichnet werden, kann von dem hier eingenommenen Standpunkte nur als Ausdruck der Möglichkeit gelten, dass ihre gegenseitige Abwägung eines von ihnen in einem konkreten Falle als Inhalt des Sollens herausstelle Nur weil wir vor dieser Abwägung subjektiv unsicher sind, welche der verschiedenen Handlungsmöglichkeiten schliesslich gesollt wird, bleibt an jeder von ihnen der Ton des Gesolltwerdens überhaupt haften, als sei er mit ihrem Inhalt verbunden. So behalten auch sonst vielerlei Eventualitäten des Lebens psychologisch noch ein Maass von Wahrscheinlichkeit,

das die Unsicherheit unseres Vorherwissens ihnen verlieh, nachdem ihre Unwirklichkeit, also Unmöglichkeit, längst entschieden ist. Diese Beschränkung des Sollens auf seinen letzten und definitiven Sinn hat nun freilich wieder die Folge, dass dieses höchste Sollen an und für sich ganz inhaltlos bleibt, und dass desshalb die hinreichend weit gefassten Moralprinzipien blosse Namen für die Thatsache des Sollens bedeuten, nur die Stelle bezeichnen, an welche anderweitige Erkenntniss erst konkrete Inhalte zu setzen hat.

Ich will nur kurz erwähnen, was der Behauptung, sittliches Sollen sei ein Pleonasmus, entgegenzustehen scheint: dass auch der unmoralische Egoist sich oft fragt, welche von zwei möglichen aber nicht zugleich möglichen Thaten der Unsittlichkeit er ausführen soll; wobei er sich offenbar diejenige als die gesollte vorstellt, welche ihm den grösseren unrechtmässigen Vortheil verschafft. Man könnte dies so erklären, dass die Handlungsweise, der hier der Vorzug des Sollens gegeben wird, die zweckmässigere ist, und dass, da eine solche auch so oft das Gesollte im höchsten Sinne darstellt, die blosse Form der Zweckmässigkeit, unabhängig von der Frage, zu welchem Zwecke sie denn diene, den psychologischen Charakter des Sollens für sich gewinnt. Man darf geradezu sagen, dass der Sprachgebrauch ein doppeltes Gesolltes anerkennt: eines in dem engeren Sinn der sittlichen Forderung, ein anderes in dem weiteren, in dem es die vorzuziehende Seite einer beliebigen praktischen Alternative bedeutet.

Und endlich liegt folgendes Bedenken nahe. Wenn das Sollen an und für sich von jedem konkreten Inhalt gesondert ist und sich desshalb zu jedem beliebigen von vornherein gleich, weil gleich negativ verhält: wie kommt es denn zu irgend einem Inhalt? Wo ist die Handhabe zu finden, an der diese farblose Funktion eine konkrete Erfüllung ergreifen kann? Wenn sich aus dem Sollen absolut kein Hinweis auf das, was gesollt wird, gewinnen lässt, wo liegt dann die sachliche Rechtfertigung dafür, dass es grade mit einer Vor-

stellung unter Ausschluss aller entgegengesetzten verbunden wird? Der blosse Umstand, dass in jedem Augenblick etwas Bestimmtes gesollt wird, scheint doch die innerliche Beziehung des Sollens zu seinen Inhalten, einen in ihm gelegenen Grund zur Erfüllung mit denselben zu beweisen. Allein grade dieser Umstand, dass das Sollen immer nur an einem einzelnen Inhalt psychologische Wirklichkeit gewinnt, beweist seinen rein formalen Charakter. Wie, wenn ich hoffe, ich immer nur etwas Bestimmtes hoffen kann, ohne dass darum der Begriff des Hoffens selbst schon auf dieses Bestimmte hinwiese, so kann ich zwar nur etwas Bestimmtes sollen, aber der Begriff des Sollens, der eine blosse Abstraktion ist und im wirklichen Seelenleben nie isolirt vorkommt, ist nicht logisch aus sich allein heraus, sondern nur psychologisch mit diesem Bestimmten verbunden und erfüllt. Der Fehler aller derer, die aus dem Sollen heraus seinen Inhalt gewinnen wollten, ist der, dass sie den abstrakten Begriff einer blossen Funktion für einen selbstständigen Inhalt oder eine selbstständige psychische Kraft hielten. Desshalb ist, wesshalb das Eine gesollt wird, das Andere nicht, nur aus den empirischen Zusammenhängen des Seelenlebens oder, als eine letzte Thatsache desselben, überhaupt nicht zu erklären. In keinem Falle aber lässt sich durch logische Zergliederung des Sollens ergründen, wesshalb es diesen Inhalt hat, noch aus der des Inhaltes, dass und wesshalb er gesollt wird.

Die Form des Imperativs, in der sich das Sollen für uns verkörpert, giebt Anweisung auf einen Zusammenhang mit dem Zwange, dem Müssen. Nach dem Bilde eines Gesetzgebers, der nicht nach dem Willen seiner Unterthanen fragt, empfinden wir das Moralgebot in uns. Auch können wir in unzähligen Fällen nachweisen, dass der Inhalt innerlichst empfundnen Sollens ursprünglich von der Macht eines brutalen äusseren Zwanges ausgegangen ist. Wie der Ein-

zelne in der Periode der Kindheit zu dem gezwungen werden muss, wozu ihn später das sittliche Sollen von innen heraus bewegt, so haben die sozialen Gruppen eine entsprechende Epoche durchgemacht, in der äussere Autoritäten Verhaltungsweisen erzwangen, die dann, nach Wegfall jenes Zwanges oder wenigstens unabhängig von ihm zu innern sittlichen Pflichten auswuchsen. Von der Vaterlandsvertheidigung bis zu den Pflichten innerhalb der Familie, von rituellen Geboten bis zu denen der gesellschaftlichen Höflichkeit ist es noch historisch erkennbar, ja häufig durch direkte Beobachtung festzustellen, wie das Erzwungene in die psychologische Form des Sollens übergeht. Oft schiebt sich zwischen beide dann noch ein vermittelnder Zustand ein, in welchem der vorliegende Inhalt nicht mehr reines Müssen, aber auch noch nicht reines Sollen ist, und der meistens religiösen Charakter trägt.

Die sozial nützliche Handlung wird, um ihren Vollzug zu sichern, mit der Würde des religiösen Gebotes bekleidet; ihre Nützlichkeit fällt durch Veränderung der Umstände fort; da sie aber nun einmal in die Sphäre des Religiös-Sittlichen erhoben ist, bleibt sie geboten, indem die Ursache dieser Erhebung in Vergessenheit geräth. Nun verliert auch die religiöse Autorität ihre innerliche und äusserliche Kraft und Bedeutung; trotzdem aber bleibt jene Vorschrift noch immer als sittliche bestehen, unter Vernachlässigung auch jener Mittelursache, die sie dazu gemacht hat. Ein gutes Beispiel giebt das Vermeiden des Schweinefleisches bei den Juden: ursprünglich eine sanitätspolizeiliche Vorschrift, die, um durchgesetzt werden zu können, des Scheines göttlichen Ursprunges bedurfte, erhielt sich das Verbot nun auch dann und dort, wo gar keine gesundheitlichen Gründe mehr gegen den Genuss von Schweinefleisch sprechen; und nun wird es noch immer von einer Anzahl aufgeklärter Juden unter dem Gefühl sittlicher Verpflichtung gemieden, die sogar mit dem religiösen Fundamente des Verbotes längst gebrochen haben. Statt des religiösen Momentes kann auch die blosse Sitte und Gewohnheit zwischen dem

Müssen und dem Sollen vermitteln, wodurch sich der folgende Fall von dem eben genannten zu unterscheiden scheint. Als die Parsen auf der Flucht vor den Kalifen aus ihrer Heimath im westlichen Indien anlangten, wurde ihnen von den indischen Fürsten der Aufenthalt unter der Bedingung gestattet, kein Rindfleisch zu essen; als diese Gegenden später von den Mühammedanern erobert wurden, erhielten die Parsen nur unter der Bedingung weitere Duldung, dass sie sich des Schweinefleisches enthielten. Bis auf den heutigen Tag berühren die Parsen weder Rind- noch Schweinefleisch, obgleich nicht ihre eigene Religion sondern nur der zur Sitte ausgewachsene ehemalige Zwang es ihnen verbietet.

Es ist bei diesem Zwange, den ein Einzelner oder die Gesammtheit ausübt, zu beachten, dass er nur in den allerseltensten Fällen ein Müssen im unmittelbaren Sinne bedeutet; denn so ist doch nur ein überlegner körperlicher Zwang zu bezeichnen. Alles sonstige Müssen ist nur ein Wollen, das das geringere zwischen zwei Übeln wählt. Wenn ein Herrscher die Übertretung eines Gesetzes mit der höchsten Strafe bedroht, so steht doch Jedem noch die Wahl frei, ob er dem Gesetze gehorchen oder die Strafe auf sich nehmen will; durch alle körperlichen und geistigen Foltern kann ich nicht gezwungen werden etwas zu thun, wenn ich nicht den Zweck damit habe, die Leiden aufhören zu lassen. Alles Müssen im gewöhnlichen Sinn ist von einem Zweck abhängig und kann nichts anderes thun, als wenn ich diesen Zweck will, einen bestimmten Weg zu ihm unvermeidlich zu machen. Nur weil gewisse Zwecke, insbesondere Vermeiden von Schmerzen, durchgehende und als selbstverständlich vorausgesetzte sind, erscheinen diejenigen Handlungsweisen, die eine überlegene Gewalt zu nothwendigen Mitteln für sie macht, als unmittelbares Müssen.

Man könnte vielleicht das sittliche Sollen psychologisch als ein solches Müssen erklären, bei dem jener Zweck, unter dessen Voraussetzung es allein ein Müssen war, aufgehört

hat, oder wenigstens für das Bewusstsein verdunkelt ist. Damit liesse sich einerseits das Bewusstsein der Freiheit und Autonomie erklären, das die Erörterungen des Sollens als dessen wichtigste Eigenschaft betonen, andrerseits das Gefühl des Zwanges, das sich in seiner imperativischen Form ausspricht; damit liesse sich ferner vereinigen, dass einerseits das sittliche Gebot als letztes und definitives erscheint, das grade durch die Ausschliessung der weitergehenden Frage: Wozu? seinen Charakter erhält, und dass es doch andrerseits so oft seinen Ursprung aus jenem historischen Müssen herleitet, das, wie eben nachgewiesen, immer ein zweckmässiges Wollen ist. Sein eigenartiger Charakter stammt dann daher, dass wir uns der Möglichkeit anders zu handeln bewusst sind und doch zugleich durch Vererbung, Erziehung, unbewusste Zweckmässigkeit das Gefühl haben, dass wir so handeln müssen; von diesem Widerspruch, dessen Seiten durch jenen Ursprung aus dem Müssen unter Verdunklung des Bewusstseins seiner erklärlich sind, trägt dann das Sollen seinen geheimnissvollen und räthselhaften Charakter zu Lehen. So wäre in diesen Fällen das Sollen denn ein abgeschwächtes Müssen; nicht nur die Inhalte beider wären dieselben, wobei der psychologische Formwechsel, durch den die gleiche Handlung von dem Müssen in das ganz anders geartete Sollen überspringt, noch unerklärt bliebe, sondern eben diese Formen wären gleichsam nur verschiedene Stärkegrade einer und derselben psychischen Grundempfindung.

Auch können beide gewissermassen neben einander bestehen; auch wo der soziale Zwang noch gewisse Handlungsweisen gewährleistet, bedarf es doch dessen für die besseren Naturen nicht mehr — d. h. wir nennen diejenigen eben die besseren, bei denen es des Zwanges nicht bedarf — sondern sie empfinden in sich ein Sollen, das dieselbe Wirkung auf ihr Handeln übt, wie das Müssen. Dies ist die Folge einer besonderen Anpassung an die Wirklichkeit, die uns vielerlei Vorgänge im sittlichen Leben erklären hilft. Eine tief ge-

gründete Zweckmässigkeit in unsrer Natur bringt es nämlich zuwege, dass der Zwang, der unsern Willen ursprünglich durch äussere Macht beherrschte, sich allmählich in autonomen Willen verwandelt; die Widerstände, welche in uns jener Macht entgegenwirken, werden so oft gebrochen, bis sie sich überhaupt nicht mehr erheben. Der natürliche Prozess geht auch hier auf ein Minimum von Reibung, und was zuerst nur durch Aufwendung besonderer Kraft, Beseitigung besonderer Widerstände sich in unserem Willen durchsetzen konnte, vollzieht sich mit gewachsener Anpassung gleichsam von selbst; die arbeitsparende Tendenz der organischen Entwicklung wirkt dahin, die zu überwindenden Widerstände nothwendiger Bewegungen möglichst zu verkleinern; man könnte dies in der Anwendung auf unser Problem als Prinzip des kleinsten moralischen Zwanges bezeichnen. Unzählige Beobachtungen lehren uns, dass sich der menschliche Wille garnicht anders verhält, als der eines zu zähmenden Thieres, das zuerst nur durch Zaum und Peitsche gehalten und getrieben werden konnte, schliesslich aber beides nicht mehr bedarf, sondern ganz von selbst die Gangart oder die Arbeit leistet, der es sich vordem widersetzte. Wie sich Geschmack und Körperverfassung an eine Nahrung, die ihnen zuerst widerstand, anpassen, wenn der Mangel an anderer ausschliesslich auf sie anweist, so passt sich auch der Wille an das Müssen derart an, dass der Zwang überflüssig wird. Im Müssen sind zwei entgegengesetzte Willensbestrebungen enthalten, insofern es keinen unmittelbaren Zwang, sondern ein wirkliches, freiwilliges Wollen bedeutet, das freilich nur gewollt wird, weil man von dem entgegengesetzten Handeln noch schlimmere Folgen, d. h. noch umfassendere Vernichtung von Wollungen befürchtet; aber eben dieses andere Handeln wird doch auch gewollt und würde ohne die letztere Ueberlegung ausschliesslich gewollt werden. Und der Gegensatz zwischen diesen beiden entgegengesetzt motivirten Willensbestrebungen wird zu Gunsten der stärkeren, die wir Müssen nennen, abgeschliffen. Aus

dieser Anpassung erklärt sich das Pflichtgefühl und die Verehrung, die manche Völker solchen Herrschern entgegenbringen, die durch Grausamkeit und Selbstsucht unsägliches Unheil über ihre Unterthanen heraufbeschworen haben, z. B. die Pietät der Russen gegen Iwan den Schrecklichen, der Ferraresen gegen Borso von Este; so erzählt ein Reisender von den Damaras, dass ihr Rachegefühl für eine erlittene Unbill sehr vorübergehend sei und einem Gefühl der bewundernden Unterwerfung dem Unterdrücker gegenüber Platz mache. Es liegt nun die Annahme nahe, dass das Gefühl des Sollens einen Uebergangszustand zwischen dem des Müssens und dem des einheitlichen Wollens bedeute; wie es sich im einzelnen Fall psychologisch als eine Mischung von Freiheit und Gebundenheit darstellt, so mag es historisch eine Entwicklungsstufe bezeichnen, auf der der Einzelne noch nicht die völlige Anpassung an die ethisch-sozialen Forderungen erreicht hat, während der Zwang, der früher seinen Willen unmittelbar beherrschte, diese äussere Macht für das Bewusstsein verloren hat. Der Charakter des Imperativs, den es trägt, wäre dann ein nachhallendes Müssen, ein Rudiment des ehemaligen Zwanges, das der Wille nicht abzuwerfen vermag, so lange er noch nicht vollkommen befreit und innerlich versöhnt ist. Daher stammt die wunderbare Macht, welche die blosse Form des Befehls auch ohne vorhandene Zwangsmittel noch immer über die Seelen ausübt und die besonders stark an Kindern zu beobachten ist, in denen die von der Gattung überkommenen Instinkte noch am reinsten wirken. Es hatte eben nur derjenige zu befehlen, der die Macht hatte, den Gehorsam zu erzwingen; und durch vererbte Assoziation, zum Theil auch durch die von der Kinderzeit her selbst erworbene bringt nun der Befehl die Vorstellung der Macht und der Nothwendigkeit des Gehorchens auch da mit sich, wo diese thatsächlich garnicht vorhanden ist; darauf beruht die Macht kecker Persönlichkeiten, durch deren Forderungen die andern so häufig eingeschüchtert werden — bloss vermöge der be-

fehlshaberischen Form, der sie, auch ohne dass sie durch reale Macht gestützt wird, nicht widerstehen können. Es ist ein eigenthümlicher Zug in der menschlichen Natur, dass für dieselbe allmählich Macht in Recht, d. h. Müssen in Sollen übergeht; es sind genug Fälle überliefert, wo Sklaven, die an ihre Herren weder durch ein äusseres Recht noch etwa durch das Gefühl der Dankbarkeit gebunden waren, dennoch eine innerliche Pflicht gegen sie im vollsten Maasse empfanden und bewahrten, eine Thatsache, zu der Analogieen im Verhältniss tyrannischer Menschen zu andern täglich zu beobachten sind. So sehr wandelt sich die Unterwerfung gegenüber der Gewalt in ein Sollen gegenüber dem, was nun als Recht erscheint, dass Grotius es schon geradezu für sittlich verwerflich hält, wenn ein Kriegsgefangener, auch ohne dass er damit sein Ehrenwort bräche, entweicht. Das Geschehen, das das Recht des Erfolges für sich hat, scheint dann oft ein Erfolg des Rechtes zu sein. Wenn chinesische Dynastieen, die nach der Anschauung des Konfucius von Gottes Gnaden waren, durch Usurpatoren vom Throne gestossen wurden, so bewies der Erfolg dieser, gleichfalls nach Aussprüchen des chinesischen Weisen, dass der Himmel sie als seine Söhne anerkannte, dass sie das moralische Recht zu dem hatten, wozu sie die Macht hatten; das Korrelat dafür ist, dass der Gehorsam, den sie erzwangen, zugleich ein sittlich gesollter war.

Es ist anderweitig schon darauf aufmerksam gemacht worden, dass das Sollen doch ein Wollen sei, dem nur andere Strebungen gegenüber ständen; vervollständigt wird, wie mir scheint, diese Erkenntniss durch die Ueberlegung, dass auch das Müssen, abgesehen von den seltenen Fällen unmittelbaren physischen Zwanges, ein Wollen ist; nur dass sein Bewusstsein durch die stärkste Reibung mit einem sonstigen Wollen in uns charakterisirt wird, deren Milderung und annähernde Versöhnung das Sollen zeigt. Die Vorstellung, dass das Sollen um unser Handeln zu lenken ein Wollen sein müsse, das seinen spezifischen Charakter durch das Entgegen-

streben andrer Wollungen erhält, zeigt Kant, freilich mit grosser psychologischer Einseitigkeit, in der Behauptung, dass auch der grösste Bösewicht, wenn man ihm Beispiele der Sittlichkeit vorhält, wünscht, er möchte auch so gesinnt sein, und es nur wegen seiner sonstigen Triebe und Leidenschaften nicht zu Stande bringen kann. Allein dass die blosse Gegensätzlichkeit zwischen zwei Strebungen das Bewusstsein des Sollens erzeuge, kann desshalb nicht schlechthin richtig sein und bedarf noch einer Ergänzung, weil thatsächlich doch immer nur die eine von ihnen als gesollte empfunden wird und es unerklärlich wäre, was ihr diesen Vorzug vor der anderen giebt, da die blosse Gegensätzlichkeit doch an beiden gleichmässig haftet. Freilich fragen wir, wie ich vorhin hervorhob, auch oft wo zwei Wollungen sich gegenüber stehen, von denen keine den eigentlichen Charakter des Sollens trägt: was soll ich thun? Aber dieses Sollen ist dann nicht das kategorische, sondern enthält nur das Mittel zu einem bestimmten Zweck; vielleicht ist es auch nur die induktive Uebertragung von den vielen Fällen her, wo ein Konflikt zwischen zwei Wollungen sich wirklich zu der Entscheidung, welche von ihnen die sittlich gesollte ist, zuspitzte. Wogegen jene Vorstellung sich nur richtet, ist die Form des Imperativs: gleichviel ob Du willst oder nicht, Du sollst — der gegenüber sie mit Recht hervorheben kann, dass das Sollen für uns ohne Angriffspunkt in der Luft schweben würde, wenn es eben nicht zum Willen in uns würde; ob wir das, was uns von aussen oder innen befohlen wird, auf Motive hin wollen, die uns freudig oder schmerzlich sind, ist eine andere Frage, aber wollen müssen wir es, sonst würden wir es unter keinen Umständen thun. Nur der falsche Sprachgebrauch, der das Wollen mit dem Gern-Wollen identifizirt, konnte zu der Vorstellung prinzipieller Entgegengesetztheit zwischen Sollen und Wollen führen.

Auf ästhetischem Gebiet ist ein ähnliches Verhältniss zu bemerken. Von manchem Kunstwerk haben wir die deutliche

Ueberzeugung, dass es schön und werthvoll ist und dennoch die ebenso klare, dass es uns persönlich keine Freude macht. In solchem Falle scheint es mir, dass man das letztere streng genommen nicht sagen dürfe, sondern nur, es mache uns zwar nach gewissen Seiten hin Freude, aber von andern Seiten her stosse es uns ab und diese überwögen, wenngleich das Fortwirken der ersteren das obige Urtheil doch noch ermögliche — wie wenn ich etwas soll, aber nicht will, ich es von gewissen Seiten her will, die aber nicht zum Ueberwinden derjenigen, von denen her ich es nicht will, zureichen. Jenes ästhetische Urtheil unterscheidet zwischen einem objektiven und einem subjektiven Bestandtheil, von denen der erstere offenbar das Gattungsmässige, Typische, der Mehrzahl der Subjekte Gemeinsame ist, dem ein persönlich-subjektives Geschmacksmoment gegenübersteht. Und obgleich beide im gleichen Subjekte stattfinden, so sind doch offenbar innere psychische Begleiterscheinungen vorhanden, die das eine für unser Bewusstsein vom andern charakteristisch abscheiden. Auf vielfachen Gebieten des Denkens und Fühlens findet sich in uns ein derartiger Dualismus; gewisse Inhalte des Seelenlebens treten in uns mit grosser Bestimmtheit und der Ueberzeugung von ihrer objektiven Richtigkeit auf, ohne dass uns doch die Gründe klar wären, welche ihnen diesen Vorzug vor andern Vorstellungen verschafften. Wie nun das Objektive und Wahre überhaupt nichts anderes bedeutet als die gattungsmässige Vorstellung, und alle Erkenntniss, mit der der Einzelne der Gattung vorauseilen mag, nur auf Grund möglicher, wenn auch noch unerkannter Zusammenhänge mit dem geistigen Inhalt jener eine wahre genannt werden kann: so scheint mir die Sicherheit, der Glaube an die unbedingte Objektivität gewisser in uns aufsteigender Vorstellungen daher zu stammen, dass vererbte Instinkte, Anlagen von ungezählten Generationen her, Eindrücke aus der ganzen Breite unserer Erfahrungen innerhalb der Gruppe darin zu Worte kommen; ihnen gegenüber ist das, was wir das Individuelle nennen, zwar auch nur

eine eigenthümliche Verschlingung von Fäden, die von den Urzeiten unseres Geschlechtes her angesponnen sind, allein wenn auch nur graduell, so doch durch psychologische Kennzeichen hinreichend von jenen unterschieden. Auf diese Voraussetzung hin könnte man sich denken, dass, wenn unser Bewusstsein eine Diskrepanz zwischen dem Sollen und dem Wollen im engeren Sinne aufweist, jenes der Wille der Gattung, der Gruppe, des Typus ist, der in uns vermöge der Vererbung und Ueberlieferung jeder Art zum Ausdruck kommt und von daher die Objektivität, die sichere Bestimmtheit gegenüber dem Individual-Interesse zu Lehen trägt; wodurch dann zugleich der Zwangscharakter, den der Wille der Allgemeinheit dem Einzelnen gegenüber besitzt, diesem Theil unseres Willens seinen imperativischen Ton verliehe.

Nicht nur der Zwang indess, der von andern Menschen, sondern auch der von äusserlichen Verhältnissen ausgeht, verinnerlicht sich mit der Zeit derart, dass er als Pflicht, als Sollen erscheint. Wenn schädliche Thiere, Tiger und Schlangen von manchen Völkern angebetet und nicht getödtet werden, so ist offenbar die ursprüngliche Unmöglichkeit, sie zu vernichten, zu dem Glauben ausgewachsen, man dürfe es auch nicht — zu der Pflicht, sie zu schonen. Es ist auch mit Recht darauf aufmerksam gemacht worden, dass die Verbindung des Christenthums mit der Monogamie z. Th. daher stammen mag, dass es sich ursprünglich an die Armen und Niedrigen wandte, bei denen überhaupt Monogamie nothgedrungen herrschte, und nun die Thatsächlichkeit die Kraft des sittlichen Gebotes erlangte. Auch die folgende Hypothese über den Ursprung vom sittlichen Werthe des Fastens, über die ich später noch in weiterem Zusammenhange zu sprechen habe, gehört hierher, indem sie zeigt, wie das einfach durch die Noth der Umstände Erzwungene, an sich den sittlichen Interessen ganz Fernliegende durch allmähliche Anpassung in die grössere Freiwilligkeit des Sollens übergeht. Naturvölker haben fast durchgehends den Brauch, den Todten allerhand Gebrauchsgegenstände mit in's Grab zu geben, beziehungsweise an ihren

Gräbern zu opfern, vor allem Speise und Trank; und zwar in so reichem Maasse, dass vielfach für die Ueberlebenden grosser Mangel eintritt. Das Fasten bei Begräbnissen und feierlichen Opferungen ist also offenbar zuerst die natürliche Folge der Spendung übermässig grosser Vorräthe. Dies wird nun auf einfachem Wege zu einem allgemein giltigen Zeichen der Ehrerbietung gegen den Todten und zu einem religiösen Akt, der sich forterhält, wenn auch sowohl der äussere Grund, die Entbehrung infolge des Opfers als auch das Todtenopfer selbst fortfallen. — Die Achtung vor dem Menschenrecht, die in der Vorschrift gipfelt, jeden Menschen nie als blosses Mittel, sondern immer zugleich als Zweck anzusehen, entspringt dann, wenn es sich niemand mehr gefallen lässt, sich schlechthin als Mittel brauchen zu lassen. Wo irgend eine Klasse nicht mächtig genug ist, einer anderen desselben grösseren Verbandes gegenüber jene Selbständigkeit durchzusetzen, da wird sie nicht nur thatsächlich als Mittel behandelt — das könnte einfache Unsittlichkeit sein — sondern das Gegentheil kommt in primitiven Kulturen und sogar noch in späteren garnicht als Pflicht zum Bewusstsein. In der Mehrzahl der Fälle, wo Herren und Sklaven sich gegenüberstehen, handeln jene im guten Bewusstsein eines Rechtes, die Sklaven in dem einer Pflicht; bis die Zeit kommt, wo der Unterworfene sich empört, und nun unter den veränderten von ihm erkämpften Verhältnissen die Anerkenntniss der Berechtigung seiner Zwecke dieselbe Stelle im Organismus der sittlichen Vorstellungen einnimmt, die früher seine Ausbeutung als blosses Mittel eingenommen hat. Und wenn die Ochsen und Schafe sich dagegen von uns blos als Mittel behandelt zu werden mit Erfolg auflehnen könnten, so würde zweifellos auch ihre Macht sich vielfach in Recht verwandeln, wie es in dem erwähnten Falle der Tiger und Schlangen geschehen ist. Wie der Baumstamm, den ein Windstoss trifft, sich gleich nach dessen Aufhören wieder in seine ursprüngliche Stellung zurückrichtet, aber der gleichen Windrichtung auf

die Dauer ausgesetzt, schliesslich selbst in eben dieser sich biegt und weiter wächst, so beugen die Verhältnisse den menschlichen Willen so lange in ihre Richtung, bis er sich ihr anpasst und den Zwang der Verhältnisse zunächst als Sollen und dann als in sich ungeschiedenes Wollen empfindet.

Wie der Inhalt des Seins zu dem des Sollens wird, zeigt sich recht an der Sitte, die die Kraft und Würde ihrer Forderung nur daraus zieht, dass sie allgemein geübt wird. Wenn es sich nach Kant in der eigentlichen Sittlichkeit um das handelt, was geschehen soll, ob es gleich vielleicht niemals geschieht, so unterscheidet sich die Sitte hiervon in scharfer Weise, insofern dies Letztere für sie keineswegs gleichgültig ist; das wirkliche Verhalten der Allgemeinheit wird in ihr für den Einzelnen zum Sollen. Welche tieferen ethischen Gründe, meistens wohl im Unbewussten wirkend, dies wieder hervorrufen, bleibe hier ununtersucht; die Thatsache aber wird man nicht leugnen, dass das Sollen, entgegen jener Bestimmung Kants, wenigstens in der Sitte seinen Inhalt aus dem Sein zieht. Desshalb behandelt die gute Sitte, je feiner sie sich ausbildet, das Seinsollende immer mehr als ein selbstverständlich Seiendes und thut, als ob das Unrechte, Unpassende eigentlich überhaupt nicht existire. Dieses Ignoriren des Unsittlichen, dieser Optimismus der feinen Sitte, so oberflächlich und gleissnerisch er ist, so oft er die Beseitigung des Schlechten verzögern mag, entbehrt dennoch nicht der sozialethischen Zweckmässigkeit; wir bewegen uns um so eher nur in den Schranken des Richtigen, je weniger der Gedanke, man könnte überhaupt anders handeln, uns zum Bewusstsein kommt; wenn die Vorstellung der Freiheit anders zu handeln garnicht erweckt wird, wenn das Richtige als ganz selbstverständlich erscheint, so tritt die Versuchung auch in Wirklichkeit weniger an uns heran. Darum verderben umgekehrt böse Beispiele gute Sitten und darum gehören insbesondere Kinder nur in ganz

reine und sittliche Verhältnisse, weil die Vorstellungen des Wirklichen uns auch Richtung und Inhalt für die des Sollens geben.

Wir vernehmen das Wollen der Gesammtheit einerseits — gleichsam aus der Tiefendimension der Generationen heraus — vermöge der Vererbung als Trieb, andererseits aus der Breite der mitlebenden Generation als Befehl. Wie wir es als Pflicht empfinden, den Zusammenhang und die Einheitlichkeit unseres individuellen Wesens zu wahren, d. h. die einzelne Vorstellung und Handlung nach dem Ganzen unseres Charakters zu gestalten, so verhält sich nun die Einzelpersönlichkeit dem sozialen Ganzen gegenüber, das ihr die Wirklichkeit seiner Lebensformen als Sollen vorschreibt. Das Prinzip der Verjährung, nach dem auch unrechtmässiger Besitz, wenn er nur lange genug unangefochten bestanden, zum rechtmässigen wird, wirkt in dieser Legitimirung der einfachen Thatsächlichkeit zum Range sittlichen Sollens; in diesem Sinne liess das jütische und norwegische Recht im Mittelalter das Konkubinat nach drei bezw. zehn Jahren zu rechtmässiger Ehe werden. Zwar darf man selbstverständlich nicht glauben, dass die blosse Länge der Zeit, etwa noch unterstützt durch das Zauberwort „allmälig", mit dem man so oft und so trügerisch die Räthsel der Uebergänge zu lösen meint, eine Verwandlung der Gewohnheit oder der einfachen Thatsächlichkeit in Sitte und Sittlichkeit zu Wege brächte. Wenn man von der Macht der Zeit spricht, so meint man die Wirkung von Vorgängen, welche man als ganz unvermeidliche und unaufhaltsame kennen gelernt hat, so dass es in der That keiner besonderen Betonung der in's Spiel kommenden realen Kräfte bedarf, sondern damit es zu dem bestimmten Erfolge komme, nur darauf ankommt, ob die Zeit zu ihrer Entwicklung gegeben ist. Die blosse Wirklichkeit und Wiederholung einer Handlung würde an sich noch nicht zu ihrer Umsetzung in ein Sollen führen, wenn nicht ganz positive psychologische Kräfte da wären, die, nur durch eine gewisse Wiederholung der

Handlung aus ihrer Gebundenheit geweckt, das Bewusstsein hervorrufen, dass diese nun auch weiter geschehen soll.

Wenn man die sittliche Zulänglichkeit einer Handlung bestreitet, so hört man oft dagegen: aber so ist es doch nun einmal in der Welt, das ist doch die allgemeine Handlungsweise, oder ähnliches. Damit wird nicht nur gemeint, dass die ganze Reflexion überflüssig ist, dass die Dinge doch nun einmal den bestimmten Gang gehen, wenngleich es vielleicht nicht der ist, den sie eigentlich gehen sollten, sondern geradezu die moralische Rechtfertigung, die sachliche Zurückweisung der Anklage soll damit gegeben sein; darum verweist man jemandem ein unrechtes Thun oder Sagen häufig mit dem Ausdruck: das thut man nicht, das sagt man nicht! Die Vorstellung des Sollens kleidet sich in den Ausdruck einer in der Allgemeinheit vorhandenen Thatsächlichkeit und zwar offenbar, weil ursprünglich die letztere der Bestimmungsgrund der ersteren war. Es ist ganz entsprechend, wenn man sich vielfach mit einer zu erklärenden Erscheinung dadurch abgefunden meint, dass sie tausendfach vorkommt. Ein bestimmtes Phänomen ist uns räthselhaft: es wird für die Mehrzahl der Menschen sehr viel von seiner Fragwürdigkeit verlieren, wenn sie erkennen, dass es noch in vielen anderen Fällen und Formen vorkommt. Wie für diese Mehrzahl das Alltägliche, stets sich Wiederholende, kein theoretisches Problem ist, so ist es für sie auch kein ethisches; und durch die Uebereinstimmung mit dem Gewohnten und Typischen scheint ihr in gleichem Maasse Verständniss wie Rechtfertigung eines Geschehens gegeben. Ob alle tiefere Einsicht in beiden Beziehungen mehr thun kann als diese Reduktion noch ein paar Stufen weiter verfolgen, ist mir zweifelhaft. Wie alle Erkenntniss an ihrem letzten Ende nur auf einen allgemeinsten und einfachsten Vorgang führen kann, aus dessen Zusammensetzungen sich das Seltnere und Individuelle erklärt, ohne dass er selbst als weiteres Problem zu behandeln wäre, so ist vielleicht der letzte Punkt, von dem alle ethische Beurtheilung

ausgeht, der aber selbst von keinem höheren seinen Werth entlehnt, nur die allgemeinste, typische Handlungsweise, an der sich Recht oder Unrecht der Handlung des Einzelnen misst, und der gegenüber die seltene, hervorragende Sittlichkeit nur durch irgend welche quantitativen Steigerungen entsteht. Im persönlichen Leben ist es unzählige Male zu beobachten, wie das oft Gethane, die wirklich ausgeübte Handlungsweise bloss dadurch, dass sie eine solche ist, ein Gefühl von Pflicht zu ihrer weiteren Ausübung für sich gewinnt, von der harmlosesten Aeusserlichkeit an, die, mag sie ein altes Thun oder ein alter Besitz sein, schliesslich eine Pietät erwirbt, die wir nur mit sittlichem Widerstreben durchbrechen, bis zu den verwickeltsten Verhältnissen zu anderen Menschen, in denen die blosse Thatsächlichkeit langer Beziehungen, gleichviel aus welchen Ursachen sie entsprungen sind, zu den festesten Verpflichtungen emporwächst. Es kommt uns und anderen vor, wenn wir eine Sache sehr oft thun, als übernähmen wir damit stillschweigend die Verpflichtung, sie nun immer weiter zu thun. Ein krasses und in die Parodie ausschlagendes Beispiel solcher Vorgänge ist, dass, wenn man arme Leute eine Zeit lang unterstützt, sie dies sehr bald als ihr Recht und unsere Pflicht ansehen, so dass sie uns für höchst pflichtvergessen und unmoralisch halten, wenn wir damit aufhören. Man könnte dieses Gefühl des Sollens einer Handlung, das sich aus der Thatsächlichkeit ihres Seins heraus erhebt, als eine Art Induktionsschluss bezeichnen. Wie wir aus einer Anzahl bestimmt charakterisirter Fälle schliessen und gefühlsmässig erwarten, dass ein neuer, die gleichen Bedingungen bietender Fall auch in gleicher Weise verlaufen wird, so stellt sich das Gefühl für die Gleichheit der Folge aus der Gleichheit der Lage in Bezug auf unser Handeln in jenem eigenartigen Spannungszustand dar, den wir Sollen nennen.

In demselben Sinne, der den Inhalt des Sollens aus dem des Seins gewinnt, wird das Normale als Vorschrift des Ver-

haltens angeführt. Norm hat die zweifache Bedeutung: einmal dessen, was allgemein, generisch geschieht, dann dessen, was geschehen soll, wenngleich es vielleicht nicht geschieht. Diese Doppelheit mag den tiefen Zusammenhang haben, dass für den Einzelnen dasjenige die Norm im zweiten Sinne bedeutet, was Norm der Allgemeinheit im ersten ist. Wenn man die Summe des Gesollten in der Vorschrift meinte zusammenfassen zu können, dass der Einzelne sich gemäss der Idee seiner Gattung bestimmen solle, so ist auch dies nur ein Auswachsen der Thatsächlichkeit des Seins in die Form des Sollens; denn die Idee der Gattung ist doch nur die Summe derjenigen Qualitäten und Funktionen, die in ihrer Wirklichkeit maximal vertreten, so zu sagen die wirklichsten sind. In viel höherem Maasse, als es bewusst zu sein pflegt, hat die Thatsächlichkeit des Seins Einfluss auf die Idealbildung. Unter den Indianern, die in Mühsal und Kampf und düsterem Loose leben, gilt es als höchste Tugend, möglichst viel Martern ertragen zu können; das Christenthum, die Religion der Armen und Gedrückten, der Mühseligen und Beladenen, bildete das Leiden zu einem Ideal aus; umgekehrt wusste der soviel glücklichere Grieche im Ertragen des Leidens an sich nichts Ethisches zu erblicken, und gerade das Glück wuchs ihm zum sittlichen Ideal empor. Wenn uns übrigens die geschichtliche Betrachtung auch oft zeigt, wie das sittliche Ideal einer Gruppe wirklich nur die Bestimmung nach der Idee der Gattung so wie sie gerade beschaffen war und vorgestellt wurde, forderte: so ist doch jene Bestimmung zum Zweck der Feststellung des Ideals für eine Gegenwart nur sehr vorsichtig zu benutzen; denn es liegt immer die Gefahr nahe, statt die sittlichen Normen aus dem Gattungstypus zu gewinnen, umgekehrt den Gattungstypus mit denjenigen Eigenschaften auszustatten, die man, vielleicht aus ganz andern Quellen hergeleitet, als sittliche Ideale vorstellt. Goethe sagt einmal, man habe sich über das Prinzip der Sittlichkeit nicht zu vereinigen gewusst, weder der Eigennutz, noch die Glück-

seligkeit, noch das apodiktische Pflichtgebot hätten sich als zureichend erwiesen und man müsse es schliesslich am gerathensten finden, das Sittliche wie das Schöne aus dem ganzen Komplex der gesunden menschlichen Natur zu entwickeln. Und doch ist kein Zweifel, dass die gesunde menschliche Natur, also das einfache Sein, das Goethe hier zum Maasstab des Sollens machen will, ihm nur so zu Stande kommt, dass er gewisse Eigenschaften für die richtigen und seinsollenden hält, die er dann einfach für die gesunden, d. h. normal seienden erklärt.

Der Widerspruch oder wenigstens der Pleonasmus, der darin zu liegen scheint, dass man das wirklich Seiende nochmals als Sollen aufstellt, und auf den wir gleich nachher einzugehen haben, zeigt sich auf abstraktem Gebiet oft darin, dass im Gefolge metaphysischer Weltanschauungen ethische Forderungen stehen, deren Realisirtheit eigentlich schon a priori in dem metaphysischen Princip ausgesprochen ist. Die Sinnenwelt ist für Plato theoretisch das Nichtseiende; die praktische Forderung aber ist dabei doch noch die, dass sie überwunden werde, dass sie nicht sein soll. Die Weltvernunft, welche für die Stoiker das All determinirt, bestimmt folgerichtig auch den Einzelnen; nichtsdestoweniger wird es diesem zur sittlichen Aufgabe, die Weltvernunft noch so viel wie möglich zu realisiren. Die thatsächlich als vorhanden vorausgesetzte Einheit der Substanz Spinozas bringt doch als sittliche Forderung ein Aufgehen in dieselbe, in die man ja eigentlich schon a priori aufgegangen ist, mit sich. Die metaphysische Wesenseinheit aller Menschen bei Schopenhauer lässt es erst noch als sittliches Prinzip begründen, dass man ihr gemäss handle, sie durch das Handeln realisire. Wo vollkommene Naturgesetzlichkeit schon als Weltprinzip gilt, da hören wir doch noch die ethische Regel, man solle sich den natürlichen Nothwendigkeiten fügen, solle sich den ewigen Gesetzmässigkeiten nicht entziehen — als ob dies nicht durch die Voraussetzung der Weltanschauung schon selbstverständlich

ausgeschlossen und die erst geforderte Unterwerfung eine von vornherein seiende wäre. Aehnlich behauptete eine Richtung der Freihandelslehre, die unbedingte egoistische Konkurrenz sei ein Naturgesetz, das die wirthschaftlichen Bewegungen lenke, wie die Gravitation die planetarischen; und nun forderte sie erst ein vollkommenes und ungehemmtes Durchführen derselben, nicht bedenkend, dass der Begriff des Naturgesetzes, auf den sie sich soviel zugute that, ja schon die ausnahmslose Realisirtheit dessen aussprach, was sie erst zu realisiren forderte. Wir haben hier das Gegenstück zu der oben erwähnten Norm der besonders von der Sitte beherrschten Kreise, die das Unsittliche als eigentlich garnicht vorhanden behandeln. Das ist insbesondere das Verhalten von Personen oder öffentlichen Organen, die alle energischen Mittel gegen soziale Schäden perhorresziren, um nicht dadurch deren Existenz anerkennen zu müssen. Hier wird theoretisch und im Allgemeinen sogar mit Vorliebe behauptet, es fehle vieles oder alles an dem Verhalten, wie es sein solle — aber die praktischen Maassnahmen thun, als gäbe es gar keine Diskrepanz gegen das Ideal. In unserm jetzigen Falle wird umgekehrt zwar der logischen Konsequenz nach ein ideales Verhalten der Dinge und Menschen als wirklich behauptet, die praktische Forderung aber so gestaltet, als sei es durchaus nicht wirklich.

Der Gedanke ist ausgesprochen worden, dass die Entwicklung der Welt, die für den Menschen in der Kultursteigerung bestehe, ein immer wachsendes Quantum von Leiden mit sich bringen müsse, und daraus der Schluss gegen jeden Eudämonismus gezogen, dass die Steigerung des Glücks unmöglich als Moralprinzip anerkannt werden könnte, weil sie die Vernichtung der Kultur bedeuten und überhaupt dem thatsächlichen Lauf dessen entgegentreten würde, was sich naturgesetzlich und ohne nach unserem Willen zu fragen vollzieht. Nach gleichem Grundsatz behauptet umgekehrt der Eudämonismus: da alles menschliche Bestreben unweigerlich auf Luststeigerung hinauslaufe, dürfe kein Moralprinzip etwas

anderes als diese zum Inhalt haben; es ist, prinzipienmässig ausgesprochen, nur der Satz fata volentem ducunt nolentem trahunt, der das Sollen in diesen unmittelbaren Zusammenhang mit dem Sein setzt. Allein wenn auch die steigende Kultur, die naturgesetzliche historische Entwicklung unseres Geschlechts wachsenden Mangel an Glück mit sich führen sollte, so scheint es trotzdem nicht unmöglich, die Glückssteigerung als Moralprinzip, als Seinsollendes aufzustellen, so gut wie man heizen darf, trotzdem der natürliche Weltprozess auf Vereisung geht. In jenen Behauptungen liegt der Zirkel, dass, bei so allgemeiner Determinirung alles Geschehens, auch mein eventuelles Widerstreben gegen das schliesslich Geschehende ja gleichfalls im Weltplan vorgesehen sein muss und also das Unterlassen desselben nicht nur unmöglich, sondern, wenn möglich, gerade ein Widerstreben gegen den Weltplan bedeuten würde. Wie wir auf den Stamm einer Rose eine ganz andre Spielart pfropfen, die die Natur im objektiven Sinne hier gewiss nicht „gewollt“ hat, so können wir auf den Kulturzweck den Glückszweck pfropfen. Der logische Schluss von der Wirklichkeit auf das Sollen ist in jedem Falle falsch, wenn man das letztere nicht von vornherein für einen völlig chimärischen Begriff ansieht, der nur die thatsächlichen Geschehnisse unnütz verdoppelt. Mag die Richtung der Weltentwicklung und des Willens hingehen wohin sie will: dass die sittliche Verpflichtung nur in der Förderung dieser Richtung bestehen könne, verlangt erst besonders nachgewiesen, statt wie von jenen Lehren naiv vorausgesetzt zu werden. In religiösen Gedankenkreisen herrscht dasselbe inkonsequente Verhältniss zwischen dem Sein und dem Sollen, z. B. in dem Gebote, dem Willen Gottes gemäss zu handeln, während der Wille Gottes schon durch sich selbst jedes Geschehen in der Welt bestimmt — eine Schwierigkeit, für die der Freiheitsbegriff mehr ein Ausdruck als ein Ausweg ist. Wie hier das noch besonders verwirklicht werden soll, was doch an sich schon verwirklicht ist, so soll für die Askese dasjenige erst

vernichtigt werden, was doch an sich schon für sie ein Nichts ist — die Welt; für den Mönch, der ganz und gar im christlichen Ideale lebt, existirt die Welt eigentlich nicht; und nun zeigt die ganze Geschichte des Mönchsthums das Bestreben, die Welt als Welt aufzuheben, sie den ewigen jenseitigen Werthen gegenüber zu dem zu machen, was sie doch eigentlich den Voraussetzungen dieser Weltanschauung nach schon ist — zu einem Nichts, während die absolute Herrschaft des göttlichen Willens, die nach eben diesen Voraussetzungen ist, doch erst zur Wirklichkeit gemacht werden soll. Die Grenze zwischen dem allein Werthvollen und dem allein Wirklichen verschwimmt um so eher, je höher und abstrakter die Vorstellung von beidem ist; so hatte der brahmanische Pantheismus im Âtman einen Begriff geschaffen, der offenbar zwischen beiden noch nicht geschieden hatte, der stets das eine war, weil er das andere war; was ausser ihm ist, so heisst es, ist voll Kümmerniss, Unvollkommenheit und Leiden — und doch ist eigentlich ausser ihm Nichts. — Auch von der entgegengesetzten Richtung her zeigt sich das Verschwimmen jener Grenze. Wo nicht die Thatsachen uns das Gegentheil fühlbar beweisen, sind wir sehr geneigt, dasjenige, was wir aus allen möglichen Interessen heraus wünschen, auch für wirklich zu halten. Ich erinnere an die optimistische Weltanschauung, die wir häufig gerade bei persönlich unglücklichen und dürftigen Existenzen finden; das, wonach sie sich sehnen, das Seinsollende, wächst ihnen, obgleich es gerade im Gegensatz zum Seienden entstanden ist, zur Vorstellung der Realität aus, der Zukunftsidealismus wird zum Gegenwartsidealismus, oder kürzer, der Idealismus zur Idealisirung. Dies mag einem Selbsterhaltungstriebe des Geistes entspriessen, den das Befangensein in der Vorstellung der eigenen Uebel erdrücken würde, wenn er sich nicht als Gegengewicht dazu in die Vorstellung oder Illusion eines glücklicheren Charakters des Seienden flüchtete, der allenfalls unter dessen Oberfläche liegt. Wie man nur allzuoft das hofft, was man wünscht, so hält

man, nur denselben psychischen Prozess steigernd, auch gern das, was man hofft, schon für wirklich. Auch an den Formen der Manie ist es häufig zu beobachten, wie das, womit die Sehnsucht sich dauernd beschäftigt, zur Vorstellung der Realität wird: wer über der Erfindung des Perpetuum mobile wahnsinnig geworden ist, glaubt meistens, dass er es erfunden hat, wer über Geldspekulationen den Verstand verloren hat, hält sich für einen Millionär, und Aehnliches.

Wenn wir nun selbst das vollkommene Zusammenfallen des Seienden mit dem Seinsollenden, wie es sich namentlich in jenen metaphysischen Spekulationen zeigt, dahin abschwächen, dass das Wesentliche, Durchgehende, Typische die Norm abgeben solle für das Einzelne, das von vornherein nicht immer mit jenem übereinstimmt, so erscheint auch dies widerspruchsvoll und unzulänglich. Dass das wirkliche Verhalten der Gattung für den Einzelnen das Ideal seines Verhaltens bilde, wie es in der Sitte zweifellos der Fall ist, scheint doch einen nicht zu rechtfertigenden Optimismus einzuschliessen. Denn wenn das Verhalten der Mehrzahl die sittliche Norm ausmacht, so folgt unmittelbar, dass es vielmehr Sittlichkeit als Unsittlichkeit geben muss. Wie aber ist dies möglich, wenn doch gerade die Beobachtung der Wirklichkeit so viel mehr Unsittlichkeit als Sittlichkeit, mehr Egoismus als Altruismus aufzuweisen scheint?

So wenig man sonst dem Optimismus geneigt sein mag, so wird man nicht verkennen dürfen, dass das Böse eine viel auffälligere und grellere Aussenwirkung im Verhältniss zu seiner Intensität aufweist, als das Gute; während dies oft ruhig und unbemerkt geschieht und meistens der Erhaltung bestehender Güter dient, erzeugt das Böse Störung und Zerstörung, erregt also ein viel lebhafteres Bewusstsein, als jenes und dadurch die Vorstellung einer unverhältnissmässig grossen Verbreitung — wie auch dem kleinsten Schmerz leichter ein besonderes Bewusstsein zu Theil wird, als einem langen Hinleben in Behaglichkeit und Zufriedenheit. Wer sich mit Moralstatistik beschäftigt,

wird leicht zum ethischen Pessimisten, weil Moralstatistik wesentlich Statistik der Immoralität ist; denn diese ist in viel höherem Maasse, als das Gute, bemerkbar und feststellbar. Auch in der Geschichte wie sie bis jetzt fast durchgehends behandelt ist, geht es kaum anders: fast nur von Kampf und Krieg, vom Uebel und vom Bösen erfahren wir; von Lust und Triumph nur auf Kosten des Leidens anderer, und wo uns die übliche Weltgeschichte von sittlich Erhabenem erzählt, ist es beinahe immer eine Reaktion auf vorangegangenes Böses: die Erhebung der Völker gegen Tyrannen, die schmerzvolle Aufopferung des Einzelnen, um allgemeine Leiden abzuwenden, die Wiedereroberung ungerecht geraubter Güter, die Abwehr gewaltsamer Angriffe. Die Sittlichkeit der Völker, die sich relativ widerstandslos durchsetzt, wie sie sich in ihren Institutionen niederschlägt und in deren tausendfacher Befolgung und Bewährung erweist, scheint so selbstverständlich zu sein, dass sie kein besonderes Bewusstsein und keine Erwähnung gewinnt. Die Täuschung, die aus dem Verhältniss zu unserem Erkenntnissvermögen hervorgeht, den naheliegenden Schluss, dass das häufiger Bemerkte auch das häufiger Vorkommende sein müsste, sollte man doch vermeiden, und ich glaube, dass man dann in der Herleitung des Sollens aus der Majorität der Verhaltungsweisen keinen zu grossen Widerspruch gegen die Thatsachen erblicken wird. Auch der, den wir einen bösen Menschen nennen, pflegt nicht in einem fort Böses zu thun; sondern die einzelnen Handlungen dieser Art werden von Zeitstrecken unterbrochen, in denen er nach der gewöhnlichen sittlichen Norm dahin lebt. Gerade die Schärfe, mit der sich das Böse markirt und für unser Bewusstsein geltend macht, könnte dahin gedeutet werden, dass das Gute das Selbstverständliche, der normale Inhalt des Bewusstseins sei, den wir als Wesen, die nur von Unterschieden erregt werden, eben seiner Beständigkeit und Gewöhnlichkeit wegen garnicht besonders bemerken.

In gleichem Sinne wirkt die Ueberlegung, dass der Fluch der bösen That sich viel weiter zu erstrecken pflegt, als der Segen der guten. Es ist nicht wahr, dass sich der Segen bis in's tausendste, der Fluch bis in's dritte Glied vererbt. Es ist zwar richtig, dass das Böse sich zerstört, da wir eben das sich Zerstörende, in sich den Widerspruch Tragende das Böse nennen, allein man darf nicht vergessen, wieviel Gutes es auf seinem Wege zerstört. Schon durch diese Wirkung in die Breite, zeigt sich die Kraft des Bösen der des Guten unendlich überlegen. Welches unsägliche Elend bringt nicht oft ein einziger falscher Schritt über ganze Familienkreise, ja über ganze Länder! Wo, wie selten ist die geringfügige That, die einen entsprechenden Segen brächte? Man sagt mit Recht, dass ein Unglück nie allein kommt. So wenig ein Körper unversehrt zu bleiben pflegt, an dem ein Glied krank ist, so wenig bleibt ein individuelles oder ein soziales Unglück, eine Unsittlichkeit, lokalisirt, sondern verbreitet sich bei den ausserordentlich mannigfaltigen und leicht ansprechenden Verbindungen innerhalb der Lebensmomente der Persönlichkeiten und der Gesellschaften fast unvermeidlich auf andere Stellen. Desshalb muss, damit der Weltzustand überhaupt nur ein nicht schlechthin unmöglicher sei, viel mehr Gutes, als man glauben möchte, geschehen sein. Die Fortwirkung verhältnissmässig weniger böser Thaten würde hinreichen, um das Leben der Gesammtheit unmöglich zu machen, wenn sie nicht durch sehr viel Gutes paralysirt würden, und zwar um so viel mehres, weil das Gute nicht so wirkungskräftig ist. Man kann im Allgemeinen sagen, dass in einer Gruppe von Individuen unter sonst gleichen Umständen um so mehr Sittlichkeit sein muss, je sozialisirter sie ist, weil mit der Enge der Verbindungen die gefährlichen Folgen der Unsittlichkeit zunehmen, und desshalb die Selbsterhaltung der Gesellschaft, um dies aufzuwiegen, eine um so grössere Summe und Verbreitung von Sittlichkeit fordert. Desshalb wird das Sollen, das doch nur aus den Beziehungen der Menschen untereinander seinen Inhalt empfängt, für den

Einzelnen um so mehr mit der schon vorhandenen Realität zusammenfallen, je fester, gegliederter, an gemeinsamem Inhalt reicher seine soziale Gruppe ist. Da für diese als Ganzes der Zwiespalt zwischen dem individualistischen und dem kollektivistischen Interesse fortfällt, der sich im Individuum als der zwischen Unsittlichkeit und Sittlichkeit darstellt, und sie in den Grenzen ihrer Möglichkeiten und ihrer Einsichten unbedingt ihrem Vortheil nachgeht; da die Förderung eben dieses sozialen Vortheils für das Individuum Sittlichkeit bedeutet: so folgt auch von diesem Gesichtspunkt aus, dass das, was in der Mehrzahl der Fälle wirklich geschieht, das typisch soziale Verhalten, für den Einzelnen zum Sollen wird. So ist es bei der Sitte, so ist es auch beim Recht der Fall; denn die Allgemeinheit fixirt dasjenige zum Recht, was thatsächlich in ihr geübt wird, weil es sich als die für sie erforderliche Lebensbedingung herausgestellt hat; was für das Ganze blosse Thatsächlichkeit ist, wird für den Einzelnen, in dem neben dem sozialen noch das individuelle Interesse steht, und der jenem desshalb nicht mit einheitlicher Selbstverständlichkeit nachlebt, zum Sollen, zur Pflicht — denn so sehr auch das Sollen seinen Inhalt aus dem Sein entlehnen mag, so gewinnt es ein Bewusstsein als Sollen natürlich nur durch das Vorkommen solcher Fälle, in denen Beides auseinanderfällt; wo sich desshalb aus der primitiven Gruppe noch keine scharfe Individualität mit ihren Sonderinteressen herausdifferenzirt hat, macht sich auch das Sollen weniger bemerkbar, weil in diesem Falle das wirkliche Verhalten des Einzelnen mit dem der Allgemeinheit von vornherein zusammenfällt. Die soziale Gruppe nimmt ungefähr die Stellung ein, die für den Frommen Gott, für Machiavelli und Hobbes der Fürst einnimmt: es giebt nicht ein an sich bestimmtes Rechtes und Gutes, dem ihr Wille gemäss wäre, sondern ihr Wille bestimmt vielmehr, was recht und gut sein soll; die Majorität will das Richtige, weil ihr Wille das Kriterium für dasjenige bildet, was wir das Richtige nennen. Von hier aus fällt auch ein klärendes

Licht auf die bedauerliche Erscheinung, dass Irrthümer des Denkens, Abweichungen des Glaubens so oft Gelegenheit zu sittlicher Verurtheilung geben, dass theoretische Differenzen sehr oft in's Gewissen geschoben werden. Ist nämlich, wie wir hervorgehoben haben, Wahrheit die gattungsmässige Vorstellung, Irrthum die davon abweichende, schlechthin individuelle, so dass „unwahr denken" und „im Gegensatz zur Allgemeinheit denken" zusammen fällt; ist andererseits das Beharren in den Formen des Gattungslebens Sittlichkeit; so haben wir in der Opposition gegen die Allgemeinheit den Mittelbegriff, der das Unwahre mit dem Unsittlichen zusammenbringt. Daher trifft denn auch jene Verurtheilung des sittlichen Charakters auf Grund von wirklichen oder dafür gehaltenen theoretischen Irrthümern vorzugsweise die „Ketzer", d. h. die Minorität gegenüber der allgemeinen Meinung in der Gesammtheit.

Nun aber zeigt sich der ganz formale, jede apriorische Bestimmung von sich abweisende Charakter des Sollens darin, dass auch gerade das umgekehrte Verhältniss zum Sein ihm vielfach den Inhalt bestimmt. Das Ideal, dem wir im Sittlichen nachzustreben haben, liegt für irdische Kräfte im Unendlichen, gerade über die Wirklichkeit des Seins hinaus erhebt sich das Streben nach den höchsten Werthen, und statt in dem schon Vorhandenen zu beharren, scheint es das eigentliche Ziel höherer Sittlichkeit, zu neuen, besseren Formen des Lebens vorzudringen. Diese Doppelrichtung des Bestrebens ist dieselbe in den egoistischen Lebensinteressen: einerseits pflegen wir die Bedeutung dessen, was wir sind und haben, hervorzuheben und zu idealisiren, andererseits aber auch gerade den Werth dessen, was wir nicht sind und nicht haben. So leuchtet die farbenfreudige Gegenwart gegenüber und auf Kosten der blassen, schemenhaften Vergangenheit, wie sich der Regenbogen von der grauen Wolkenwand abhebt; andererseits aber umkleiden sich die Erinnerungen der Vergangenheit und die Hoffnungen der Zukunft mit einem

Glorienschein, dessen phantastische Strahlen für die Gegenwart nur matte und nüchterne Farben übrig lassen. Es ist nur halb wahr, dass der Lebende recht hat; neben dem Wirklichen und seinem Reize steht das Verlorene und das noch nicht Gewonnene und gewinnt gerade aus seinem Nichtsein eine Macht und Anziehung, die manchmal von gesunder Schwungkraft, manchmal von krankhaft problematischen Velleitäten der Seele zeugt. Neben dem naheliegenden Triebe, die Formen des bisherigen Verhaltens als Normen auch des zukünftigen anzunehmen, erhebt sich das Interesse für das Abweichende, Aparte, Individuelle, das mit verfeinerter und überfeinerter Kultur in Originalitätssucht und apriorische Anerkennung dessen, der anders ist und handelt als die andern, übergeht, gleichviel welches der Inhalt dieses Andersseins ist; man könnte freilich hierzu bemerken, wie sich die Bedeutung der typischen, gattungsmässig realisirten Lebensformen für das Individuum gerade darin zeigt, dass sie, wenn nicht mit positivem, so doch mit negativem Vorzeichen zur Norm für dasselbe werden. Und endlich mit der Kraft des legitimen Gebotes ringt die dämonische Lust am Verbotenen; wie auf manche Seelen die blosse Form der Autorität eine Macht ausübt, die sie nach dem Inhalt des Gebotes nicht weiter fragen lässt, so werden andere gerade durch diese Form zu einem Widerstande gereizt, der ihnen den inhaltlichen Werth oder Unwerth des Gebotenen gleichgültig macht. Und was so unseren Willen lockt, geht auch oft genug in ein Sollen über; um so dringlicher erscheint uns oft die Verpflichtung zu einem bestimmten Zweckhandeln, weit über seine sachliche Wichtigkeit hinaus, je weniger dieser Zweck noch bisher realisirt ist; sittliche Aufgaben früherer Zeiten — politische Rechte, persönliche Freiheit, Gesetzesgleichheit u. s. w. — verlieren diesen Charakter, wenn sie erreicht und gewöhnt sind und werden zu selbstverständlichem Besitz, der das Bewusstsein eines sittlichen Ideals nicht mehr fordert. Ueber ihn hinweg vielmehr erheben sich nun erst neue Aufgaben, ganz Un-

wirkliches wirklich zu machen, Aufgaben, die den sittlichen Enthusiasmus um so höher entflammen, und in der Fähigkeit, Märtyrer zu machen, ihre Kraft um so mehr zeigen, je ferner sie der Verwirklichung liegen; welche letztere durch unvermeidliche Unreinheit und Unvollkommenheit den Schwung des sittlichen Idealismus beeinträchtigt. Bei politischen Oppositions- und Revolutionsparteien ist es häufig zu beobachten, dass der auf rein sachliche Gründe hin geführte Kampf gegen herrschende Zustände schliesslich die psychologische Folge hat, alles Bestehende, blos weil es besteht, als ein zu Bekämpfendes anzusehen, wie es im Nihilismus und Anarchismus stattfindet, die doch in unbezweifelbaren Beispielen einen Enthusiasmus von hoher subjektiver Sittlichkeit zu entflammen vermochten.

Der Neigung, mit der Masse zu gehen, deren wirkliches Verhalten für das Individuum zum Sollen wird, steht theoretisch die Oppositionslust, praktisch die Sympathie gegenüber, die wir für den einzelnen von einer Masse Angegriffenen empfinden. Die rein formale Thatsache, dass der Eine den Vielen gegenübersteht, weckt in edleren Naturen von vornherein und weit über die objektive Billigung seines Standpunktes hinaus die Neigung, sich an seine Seite zu stellen, die gewiss zu dem bekannten Faktum beiträgt, dass Religionen gerade in den Zeiten der Verfolgung oft besonders wachsen; ganz ähnlich, wie wir auch die Partei des Abwesenden ergreifen, der angegriffen wird und sich nicht selbst vertheidigen kann, und uns dadurch sogar oft in Stellungen hineindrängen lassen, deren Behauptung uns ohne jene Veranlassung sehr fern läge. So hat denn auch die verächtliche Abneigung dem schwachen und schlechten Exemplar unserer Gattung gegenüber die Hülfsbereitschaft und Sympathie gerade für den Schwachen und Hülfsbedürftigen zum Gegenstück; der Neigung, mit der wir der Kraft und dem Erfolge uns anschliessen, steht diejenige für solche Wesen gegenüber, denen beides mangelt. Wenigstens unterstützend wirkt hier ein psychologisches Moment mit, dessen Richtung in Folgendem hervortritt. Durch die

längere Dauer eines Verhältnisses wird ein gewisses Bedürfniss nach demselben erzeugt; und dieses Bedürfniss hat die eigenthümliche Folge, dass nach gewaltsamer Beseitigung des substanziellen Objekts, an das es sich bisher anschloss, nun dessen gerades Gegentheil, das die Zerstörung des ganzen Verhältnisses bewirkte, seinerseits an die leergewordene Stelle tritt — wie der Prätendent, der den Herrscher vom Thron gestossen, nun dieselbe Stelle wie dieser einnimmt. Das Bedürfniss, das sich an die formale Seite des Verhältnisses geheftet hat, befriedigt sich an dem entgegengesetzten Inhalt ebenso wie an dem ursprünglichen. So wird oft genug der Atheismus zu einer Religion, die zynische Formlosigkeit zu einer streng beobachteten Form, der Revolutionismus zu einer philisterhaften Simpelei, die Armuth der Mönche zu einem Besitz, auf den sie so stolz sind, den sie so eifersüchtig hüten und der ihnen auch zu derselben Macht verhalf, wie sonst alles dieses vom Reichthum gilt.

Ueberall, wo neben eine bisher geltende Anschauungsweise oder einen bisher befolgten Trieb eine neue Norm gestellt wird, bringt ein hundertfach beobachtbarer psychologischer Prozess es mit sich, dass zunächst der Gegensatz der neuen erst zu verwirklichenden Regel gegen das oft und lange verwirklichte Alte das Bewusstsein erfüllt, und der Werth jener vor allem in der Negation dieses zu bestehen scheint. Ein Vergleich dieses Vorgangs mit dem entsprechenden auf theoretischem Gebiet wird ihn auch für das ethische beleuchten. Schon bei Beginn des griechischen Philosophirens galt das erkenntnisstheoretische Prinzip, dass die blos sinnliche Betrachtung der Dinge den Menschen keine Wahrheit über sie geben könne, dass vielmehr nur das vernunftmässige, abstrakte Denken dazu im Stande sei. Mit diesem Prinzip schliessen die Eleaten: die Sinne zeigen uns Bewegung und Vielheit in der Welt, aber dies sei eine Täuschung, die Vernunft müsse vielmehr nur ein einziges, sich ewig gleich bleibendes, unbewegtes Sein als das wahre Wesen der Dinge erkennen; umgekehrt

140246

Heraklit: die Sinne zeigen uns Beharrung und Festigkeit in den Dingen, aber das sei eine Täuschung; die Vernunft müsse vielmehr erkennen, dass alles in ewigem Flusse, nie rastender Bewegung begriffen sei. Weder empirisch noch rational war das Eine und das Andere beweisbar, denn auch die Beweise der Eleaten erscheinen vielmehr als Erläuterungen einer an und für sich feststehenden Ueberzeugung; hinreichend beweiskräftig schien offenbar, bewusst oder unbewusst, dies, dass das Behauptete das Gegentheil des sinnlich Wahrnehmbaren war. Angesichts der grossen Entdeckung, dass es neben der alltäglichen, sinnlichen Erfahrung noch ein Vermögen des Geistes gab, das an eigenthümlicher Kraft und geheimnissvoller Bedeutsamkeit über jene hinausragte, war es sehr natürlich, sich vor allem dem Gegensatz dieses Neuentdeckten gegen das sonst Bewusste zu ergeben und schon in der blossen Verneinung des sinnlich Wahrnehmbaren a priori die Gewähr der Wahrheit zu erblicken; welche Eigenschaften des Sinnlichen in Betracht gezogen wurden, war prinzipiell gleichgültig. Im Ethischen nun verhielt sich dies ebenso. Die Abwendung von dem, wozu der unmittelbare sinnliche Trieb führt und verführt, erschien als das Wesentliche des Sittlichen; es wirkte schon jene von Kant ausgesprochene Ueberlegung, wenigstens im Unbewussten, dass man dasjenige, was jedermann schon unausbleiblich von selbst thut, nicht besonders zu befehlen brauche. Angesichts der üppigen Schönheit des griechischen Landes und der griechischen Menschen, des leidenschaftlichen Temperamentes, der sonnigen Klarheit des ganzen Weltbildes, das ganz besonders zur Hingabe an die Sinnlichkeit im Praktischen und Theoretischen verlocken musste, erschien die Betonung der Potenz, die diese Sinnlichkeit verneinte, nothwendig als das Prinzip des Sollens, insoweit das Sollen eben dasjenige ausspricht, was von selbst nicht geschieht; der Vernunft zu folgen und nicht dem, was die Impulse der Sinne rathen und damit zusammenhängend die Ermahnung, nicht in den flüchtigen sinnlichen Genüssen, sondern in den ewigen

Gütern der sinnenfreien Vernunft den Hauptwerth des Lebens zu suchen — das ist ein durchgehender Zug der griechischen Ethik von ihren frühesten Zeiten an. Was nun freilich dieses Vernünftige war, musste durch ganz besondere Bestimmung ausgemacht werden und wurde es oft nicht. Wie und wozu denn die Vernunft unser Handeln bestimmen soll, war aus ihrem Begriff selbst nicht zu entnehmen, der an sich nicht viel Anderes als das bloss Negative enthielt, die Sinnlichkeit auszuschliessen.

Wie also das Sollen einerseits aus der Wirklichkeit des Seins seinen Inhalt und die Aufforderung diesen immer weiter zu verwirklichen zieht, so quillt ihm andererseits oft gerade aus dem Nichtsein eines Inhalts eine besondere Kraft. Man könnte auch diese Gegensätzlichkeit wie so viele andere des Seelenlebens unter die grossen Prinzipien der Vererbung und der Anpassung oder noch höher aufsteigend unter die des Eleatischen und des Heraklitischen Denkens bringen. Wie unser Erkennen einerseits das Dauernde im Wechel, andererseits das Wechselnde in der Dauer ergreift; wie die organische Entwickelung den Einzelnen als Summe von Gattungseigenschaften hinstellt und ihm doch die Fähigkeit giebt, durch Anpassung sich zu ganz neuen Formen und Forderungen des Lebens umzugestalten; wie das individuelle und das soziale Wesen in jedem Augenblick sich als Kompromiss der konservativen und der fortschreitenden Bestandtheile und Thätigkeiten darstellt: so zieht nun auch das sittliche Sollen seine Inhalte einerseits aus dem Bestehenden, weil es besteht, andererseits aus dem Nochnichtbestehenden, weil es noch nicht besteht; es gestaltet sich bald nach dem Vererbten und Ueberlieferten, nach dem es die Verhältnisse des Augenblicks weiter bildet, bald zieht es gerade aus dem Ungenügen an den bisherigen Gestaltungen des Seins die Aufforderung, es noch unrealisirten Idealen anzupassen. Das einzelne sittliche Ideal, sobald es nur irgend allgemeineren Charakter trägt, und also eine grössere Summe einzelner Erfahrungen und Antriebe in

sich zur Einheit und Ausgleichung bringt, wird desshalb zu den realen Verhältnissen der sozialen Gruppe, in der es sich gebildet hat, immer ein halb bejahendes und halb verneinendes Verhältniss haben. Das griechische Ideal der Sophrosyne, der schönen Selbstbeschränkung, jenes inneren Maasshaltens, das gleichmässig vom Zuviel und vom Zuwenig absteht, wird doch nicht ganz richtig gedeutet, wenn man es nur als einen Ausdruck der ästhetischen Vollendung des griechischen Lebens ansieht. So unmässige Leidenschaften, so extreme Schwankungen, so starke Uebergriffe des Einzelnen und der Familien hat die griechische Geschichte gesehen, dass jenes Maass in allen Dingen nicht nur, weil es vielfach realisirt war, sondern gerade auch, weil es vielfach nicht realisirt war, zum sittlichen Ideale wurde. Wie nach dem schönen Worte Platos die Liebe ein mittlerer Zustand zwischen Haben und Nichthaben ist, so ist auch das Sollen ein solcher; es ist ebenso an die Wirklichkeit geknüpft, wie es von ihr gelöst ist.

Complete confusion of motive & purpose. S has no consistent usage for egoism & altruism in this respect. Egoism is best confined to conscious purpose.

Zweites Kapitel.

Egoismus und Altruismus.

Der „natürlichere" Charakter des Egoismus gegenüber dem Altruismus. Thatsächlichkeit seiner Herrschaft; zeitliches Verhältniss zum Altruismus. Methodologische Schätzungen des Egoismusprinzips. Der Egoismus in der Natur. Seine ethische Bedeutung. — Der logisch-erkenntnisstheoretische Beweis des Egoismus als thatsächlichen Motives. Leerheit des Egoismusbegriffs. Moralprinzip des Willensmaximums. — Das Verhältniss von Egoismus und Altruismus als bewusster Triebfedern. Die Alternative zwischen ihnen; Mischungen und Uebergänge; die objektiven Ziele. Das Ich und seine Inhalte. — Die Pflichten gegen sich selbst. Allgemeinster Gesichtspunkt für das Verhalten des Einzelnen zu einer Gesammtheit. Sittlichkeit als Sozialegoismus. Die Selbsterhaltung; das Moralprinzip des Lebensmaximums. Die Ehre.

Moralphilosophische Betrachtungen pflegen damit zu beginnen, dass der natürliche Ausgangspunkt menschlichen Handelns der Egoismus ist: Im Anfang war das Ich; und nicht nur zeitlich habe in der Entwickelung der Menschheit und des Menschen der Egoismus den Vortritt vor dem Altruismus, sondern er habe ihn, weil er sachlich das Primäre, der natürlichste und ursprünglichste Trieb alles Lebenden sei. Nur wie die Kunst zur Natur, die veredelte Frucht zur wildwachsenden, so verhalte sich die altruistische Gesinnung zur egoistischen. Diese sei der natürliche Mittelpunkt unserer Handlungen, um den sie sich sozusagen von selbst bewegen, während es immer einer besonderen Kraft bedürfe, um sie aus dieser Bahn heraus in die des Altruismus zu lenken, aus

der sie dann wieder in jene zurückfallen, sobald die besondere Einwirkung und Modifizirung aufgehört hat — wie die Schwere sofort wieder den irdischen Körper abwärts zieht, sobald ihm die Stütze entzogen ist, die ihre Erscheinung zeitweise aufhob.

Es giebt nur wenige Begriffe, mit denen soviel Missbrauch getrieben, so viel Scheinerkenntniss hervorgerufen ist wie mit dem des „Natürlichen". Kein Mensch weiss zu bestimmen, was damit eigentlich gesagt werden soll, dass der Egoismus ein natürlicher Trieb und der Altruismus etwas anderes ist. Entweder man stelle das Bewusstsein sammt allen seinen Inhalten der Natur als dem unbewussten Sein gegenüber, alles vom Zweck geleitete Geschehen dem blos mechanischen Lauf der Dinge, dann gehört auch das egoistische Wollen nicht in die blosse „Natur" hinein; oder man betrachte die Natur als den Inbegriff aller erkennbaren Erscheinungen — dann gehört die Aufopferung des Egoismus ganz ebenso zu ihr wie seine Durchführung. Aber mitten durch den menschlichen Willen eine metaphysische Grenzlinie zu legen, die seinen Erscheinungen ganz verschiedenartige Provenienzen aufdrängt, ist völlig inkonsequent und willkürlich.

Es können, so viel ich sehe, nur zweierlei Gesichtspunkte sein, unter denen der Egoismus als der natürliche Trieb gegenüber dem Altruismus erscheint. Zunächst die Thatsache seiner weiteren Verbreitung. Wir sind gewöhnt, das Typische, überall Auftretende und die Erscheinungen im allgemeinen Beherrschende als das natürliche Fundament des betreffenden Gebiets anzusehen, über das das Seltnere, Individuelle, nur in besonderer Formung und Aufgipfelung der Kräfte sich Darstellende erst als sekundäres Gebilde hinauswächst. Aber wir wissen nicht etwa von vornherein, was der Begriff des Natürlichen bedeutet, sodass die Häufigkeit und der durchgehende Charakter einer Erscheinung nur die ratio cognoscendi für ihn, nur die äusserliche Signatur wären, auf die hin wir ihr das Prädikat des Natürlichen zuerkennen; sondern dieses selbst hat an und für sich keinen bestimmten Inhalt und ist desshalb

nichts als ein Name für die Eigenschaft des Durchgängigen, Allgemeinen, überall Bemerkbaren. Im Denken wie im Empfinden, im Ethischen wie im Aesthetischen erwirbt das Verbreitete, Volksmässige, statistisch Ueberwiegende den Titel des Natürlichen, und da nun der Altruismus dem Egoismus gegenüber sehr in der Minorität zu bleiben scheint, erregt dieser die Vorstellung, der natürlichere Affekt zu sein.

Zieht sich die Frage so dahin zusammen, wie Egoismus und Altruismus sich quantitativ verhalten, so darf man nie vergessen, dass nur für die oberflächlichste Beobachtung die That unmittelbar der Herold ihrer Gesinnung ist. Vielmehr ist diese immer Sache der Deutung und oft einer äusserst schwierigen. Verhältnissmässig einfach liegt der Fall noch da, wo bewusste Heuchelei die egoistische Absicht nur in die Form eines altruistischen Handelns kleidet; oder wo umgekehrt ein gewisses Maass von Egoismus zunächst aufgewendet werden muss, z. B. beim ökonomischen Erwerb, um die Mittel zu altruistischem Handeln zu gewinnen. Sehr erschwert aber wird die Entscheidung, ob Egoismus oder Altruismus vorliegt, oft dadurch, dass das Bewusstsein des Handelnden selbst nicht die richtige Auskunft über seine Motive zu geben vermag. Es giebt genug unklare Menschen, die in der Meinung, dass Güte eine Schwäche sei, egoistisch zu handeln glauben, während sie unbewusst von lauter Motiven der Gutmüthigkeit und des Altruismus bestimmt werden; andere, die um ihren fundamentalen Egoismus nicht nur vor andern, sondern auch vor sich selbst zu verbergen, ihm auf altruistischen Umwegen genügen oder der Selbstsucht allerdings entsagen, aber nur wo und weil sie von den unvermeidlichen Gewissensschmerzen ein grösseres Leid befürchten als ihnen die egoistische Handlung Freude bereitet, sodass das Motiv doch wieder Egoismus ist. Noch komplizirter liegen die Sachen, wenn die soziale Gruppe Formen für das egoistische wie für das altruistische Handeln geschaffen hat, in welchen jegliche Gesinnung sich nothwendigerweise bewegen muss und die dann ihrerseits wieder

auf die Gesinnung zurückwirken. Die Festsetzungen des Rechts, der Sitte, der Verkehrsformen jeder Art, die die Allgemeinheit zu ihrem Nutzen, d. h. im sittlichen, der individuellen Selbstsucht entgegengesetzten Interesse geprägt hat, erstrecken sich schliesslich soweit in alle Lebensverhältnisse des Einzelnen hinein, dass er in jedem Augenblick von ihnen Gebrauch machen muss. Je ausgedehnter und mannigfaltiger meine Beziehungen zu anderen Menschen sind, desto häufiger bin ich genöthigt, um meines Vortheils willen für den ihrigen in der Form der Assoziation wie der Zuwendung zu sorgen. Je grösser die Kreise sind, in denen der Einzelne steht, ein desto kleinerer Theil jedes derselben kann er nur sein, desto weniger kann er unmittelbar egoistisch verfahren, sondern muss seine eigene Förderung von der der Personen und Kreise erwarten, mit denen er zusammengeschlossen ist. Hierin liegt die wichtige Erkenntniss, dass die blosse quantitative Ausdehnung der Beziehungen, Interessen, Verbindungen rein als solche schon ein Hebel der Sittlichkeit, über den Egoismus hinweg, wird. Auch die egoistischsten Absichten können nicht anders verwirklicht werden als in den Formen, die sozial vorgeschrieben sind und die ihrer Tendenz nach allerdings jenen Absichten sehr entgegengesetzt sind; ich erwähne den Gebrauch rechtlicher Formen bei betrügerischen Transaktionen, die äussere Höflichkeit bei innerer Schurkerei u. ä. Es ist die Aufgabe der Kultur, die Formen des Verkehrs, deren sich ein jeder zur Erreichung seiner Zwecke bedienen muss, mehr und mehr so zu bilden, dass sie der Aufnahme eines unsittlichen Inhalts widerstreben; und es ist unvermeidlich, dass, je mehr diese Formen auch über den Inhalt des persönlichen Handelns Macht gewinnen, der Egoismus desselben von dem Altruismus, der in jenen liegt, gekreuzt wird, sodass es schliesslich sehr schwer zu entscheiden sein dürfte, ob die loyale Handlung nur als Mittel zum egoistischen Zweck oder aus selbständigem sittlichem Interesse entsprungen sei. Wo der Einzelne unter die Forderungen des Rechts und der Sitte sich beugt, findet

auf höheren Kulturstufen eine meistens wohl kaum entwirrbare Mischung von Eigeninteresse, das mit der Verletzung jener Formen sich selbst beeinträchtigen würde, und von verselbstständigtem, sittlich-altruistischem Interesse statt. Man muss immer im Auge behalten, dass die Arbeit für das eigene Glück dieses nicht unmittelbar bereitet; dass sie vielmehr in der Bearbeitung äusserer und hauptsächlich menschlicher Objekte besteht, welche dann erst auf uns lustweckend zurückwirken. Mag der Endzweck noch so sehr ein persönlicher sein — zu den Mitteln müssen wir uns aus uns selbst entfernen. Es bedarf des Umweges über objektive Verhältnisse, an die wir uns hingeben, die wir kennen lernen und bearbeiten müssen, damit endlich durch viele Zwischenglieder hindurch ihre Wirkung in uns die Reaktion der Freude auslöse. Da der Mensch aber, namentlich je höher die Kultur steigt, mehr und mehr nach lebhaften Interessen als solchen strebt, da diese Kultur die definitiven Ziele ferner und ferner an den Horizont des Bewusstseins und schliesslich hinter ihn rückt, so wird sich das Interesse auch des Egoisten mehr und mehr an die objektiven Verhältnisse heften, mit denen er immerwährend zu thun hat. Die Lebensbedingungen der Menschheit werden allmählich so komplizirt, der Kampf ums Dasein so immer mehr zum Kampf um die Mittel zum Dasein, dass alle Interessen gar nicht mehr der definitiven Lust und Schmerz, sondern ihren Bedingungen und den Bedingungen ihrer Bedingungen gelten. Die Ausbildung des teleologischen Apparats überdeckt und verschlingt den Endzweck; aber eben dadurch erheben wir uns über das persönliche Interesse, das diesen ausmachte, zu den objektiven Interessen, die sich an die Mittel zu ihm heften. Indem freilich ebendieselbe Kulturhöhe den Kreis erweitert, in dem der Kampf ums Dasein spielt, und die Ansprüche steigert, die das Leben an uns und die wir an das Leben stellen, werden persönlich altruistische Verhältnisse oft durch die Schwierigkeit der Selbsterhaltung gekreuzt; die langen und verwickelten Wege, auf denen man

überhaupt zu den Mitteln der Bewährung altruistischer Gesinnung gelangt, fordern die Aufmerksamkeit so für sich, dass schliesslich selbst da, wo die letztere Gesinnung den Ausgangspunkt bildet, das Bewusstsein sich an egoistische Maximen anpassen muss und so auch von dieser Seite eine Sonderung des Egoismus vom Altruismus oft undurchführbar sein dürfte.

Diese Bemerkungen sollen nur die Schwierigkeit des Problems: wie weit der Egoismus unserer Handlungen den Altruismus überwiegt, beleuchten und mit ihr die Unberechtigung der Vorstellung, dass der Egoismus das natürliche Fundament unseres Handelns ist, insoweit sie auf die thatsächliche Herrschaft des Egoismus gegründet ist. Es ist nun allerdings kein Zweifel, dass, wenn einmal unser Handeln auf ein einheitliches Prinzip zurückgeführt werden soll, ganz allein der Egoismus dazu taugt. Da Gesinnungen immer nur erschlossen, nie unmittelbar konstatiert werden können, so hat Sophistik und psychologische Willkürlichkeit zwar nach beiden Seiten hin freies Spiel; allein thatsächlich scheitert der Versuch einer monistischen Zurückführung alles Handelns viel eher, wenn er nach der altruistischen als wenn er nach der egoistischen Seite hin unternommen wird. Kein Mensch hat je etwas gethan, was sich nicht mit längeren oder kürzeren Umwegen auf egoistische Motive bringen liesse, während die altruistische Auslegung selbst bei dem gutwilligsten Vorurtheil an einer Reihe von Fällen halt machen muss. Diese Möglichkeit einer durchgehenden Reduktion des Handelns auf Egoismus wird, weil sie den kraftsparenden Trieb nach Einheitlichkeit des Vorstellens befriedigt, leicht zu dem Glauben auswachsen, dass der Egoismus auch wirklich allen Handlungen zum Grunde läge. Die Vorstellung, zu einem Verständniss des Lebens nur durch Vereinheitlichung seiner Triebfedern zu gelangen, bedroht ethische Deduktionen freilich nicht selten mit dem Zirkel, den Egoismus als eine Art von Altruismus und den Altruismus als eine Art von Egoismus zu erklären, während doch gerade ihr Charakter als unmittelbar bewusste

ethische Affekte darauf beruht, dass sie nicht aufeinander zurückführbar sind, dass eines nur in der Ausschliessung des andern sein Wesen hat. Das Egoismusprinzip hat überhaupt als Erklärung wie als praktische Norm etwas sehr Verstandesmässiges und rational Einleuchtendes. Desshalb herrscht da, wo das Recht vorwiegend logischen und rationalistischen Charakters ist, die Vorliebe, den Kollektivbesitz der Körperschaften zu negiren und nur das persönliche Sondereigenthum, den Egoismus in Substanz, anzuerkennen. Im modernen Italien ist diese Tendenz sehr sichtbar; die Reduktion aller Rechtsverhältnisse auf die klaren, logischen Bestimmungen des römischen Rechts hat zur Folge, dass man sich gegen die Vortheile des noch vielfach vorhandenen Gemeindebesitzes blind macht, der freilich nicht mit so rationalen, durchsichtigen Kategorien behandelt werden kann wie jenes.

Der zweite Gesichtspunkt, von dem aus der Egoismus als die natürliche Triebfeder erscheinen kann, ist sein zeitlich früheres Hervortreten dem Altruismus gegenüber. Nicht nur die seltnere, sondern auch die spätere Erscheinung sei dieser, erst zugleich mit der Entwicklung der höheren Funktionen des menschlichen Gemüths erhebe er sich und wachse langsam mit fortschreitender Vervollkommnung unseres Wesens. Und zwar gelte dies ebenso für den Einzelnen wie für die Gattung; das Kind folgt wie das Thier nur seinen selbstischen Antrieben und kennt im allgemeinen keine Rücksicht auf Andere und keinen Verzicht um ihretwillen; und das sei die Verfassung, die im Kindesalter des Menschengeschlechts als Krieg aller gegen alle die herrschende sei.

Ueber die Wahrheit dieser Behauptung kann man streiten. Der Egoismus in dem Sinn, mit dem wir in der Ethik zu thun haben, kann erst auftreten, wenn irgend eine menschliche Gesellschaft existirt. Von dem präsozialen Menschen können wir uns keine bestimmtere Vorstellung machen. Es müssen ihm so wesentliche Eigenschaften gefehlt haben, dass die Anwendung des gleichen Namens für ihn von zweifelhafter Be-

rechtigung ist. In Gesellschaft aber kann der Mensch nur leben, wenn er schon seinem Egoismus Einhalt gethan und mehr oder weniger für andere zu leben gelernt hat. Nun mögen im Ideale höchster Kultur alle Zustände so geordnet sein, dass die Beiträge, welche der Einzelne zum Bestehen der Gesellschaft liefert, ihm schliesslich selber zu gute kommen und aller Altruismus sich als blosses Mittel des Egoismus herausstellt; primitive Zustände aber sind von dieser Versöhnung entschieden sehr weit entfernt; je härter und namentlich je unorganisirter der Kampf gegen die Natur und gegen feindliche Gruppen noch ist, um so häufiger wird das Bestehen des Ganzen die Aufopferung des Einzelnen verlangen. Damit überhaupt die Zustände sich bilden können, in denen der Mensch als solcher existiren und seinen Egoismus entfalten kann, muss ein gewisses Maass von Altruismus schon vorhanden sein, ganz ebenso wie intellektuell ein Bewusstsein des Ich erst durch Abscheidung und Gegensatz gegen Andere entstehen konnte. Auch hören wir fast durchgehends von mehr oder weniger kommunistischen Zuständen bei sehr primitiven sozialen Gruppen. Und wenn diese auch nicht aus einer unmittelbar altruistischen Gesinnung in unserm Sinn, sondern aus einer einfachen sozialen Nothwendigkeit hervorgehen, so beweisen sie doch jedenfalls, dass ein unbedingtes Durchsetzen der selbstsüchtigen Bestrebung um jeden Preis sich für die frühesten Zustände des Menschengeschlechts nicht nachweisen lässt. Wenn man übrigens die Thatsache, dass reale Zustände früherer Zeiten sich als Triebe auf die späteren Generationen vererben und zwar insbesondere dann als solche bewusst werden, wenn die Verhältnisse ihnen nicht mehr selbstverständliche und unbedingte Verwirklichung gestatten — wenn man diese Thatsache für das vorliegende Problem verwerthen will, so könnte man annehmen, dass der spezifische Altruismus in unserem Sinne ein von jenem ursprünglich kommunistischen Zustande her vererbter Instinkt ist, der durch die Reibung mit dem inzwischen gross gewordenen Egoismus bewusst

wird und erst in diesem Gegensatz seinen eigentlichen Sinn erhält.

Andererseits darf freilich nicht übersehen werden, dass nach sprachlichen und sonstigen Zeugnissen derjenige Werth, den wir dem sittlich Ausgezeichneten zusprechen, sich in früheren Kulturen an den Mächtigen, Reichen, Glücklichen heftete. Die Worte für sittliche Qualitäten bezeichnen durchgehends ursprünglich das physisch Gute und Schlechte. Noch in der buddhistischen Moral ist der Sittliche ganz allein der, der sein eigenes Heil, das irdische wie das der Erlösung zu erreichen weiss. Im Englischen bedeutete das Wort villain ehemals einen Leibeigenen, das Wort noble eine sozial hochstehende Persönlichkeit; daraus ist für jenes die Bedeutung eines schlechten, für dieses die eines guten Charakters geworden. Der Unterworfene erschien als Schlechter und mit gewissem Rechte, insofern die kriegerische Tugend, in welcher er zurückstand, früher den wesentlichen Inhalt des sozialen und also sittlichen Verdienstes bildete; und eben weil er als Schlechter erschien, gewann seine Unterdrückung einen moralischen Rechtstitel, der noch vorhielt, als jene Schätzung längst nicht mehr die allein gültige war. Gedrücktheit der sozialen Stellung und Unsittlichkeit stehen thatsächlich in Wechselwirkung, namentlich dann, wenn die erstere ein Pariatum ist, derart, dass sie als Erniedrigung empfunden wird, weil gewisse Elemente da sind, welche eine höhere Stellung rechtfertigten; es wirkt hier ein gewisses Gefühl der Rache gegen die Gesellschaft, die die Ausstossung vollzogen hat, zusammen mit dem Wunsche, diese Vogelfreiheit nun wenigstens zu solchen Vortheilen und Freuden zu benutzen, auf welche die Mitglieder der „Gesellschaft" verzichten müssen. Die sittliche Anrüchigkeit des Schauspielerthums, die dies belegt, bessert sich eben desshalb auch in Wechselwirkung mit der sozialen Stellung der Schauspieler. Von ähnlichen Gesichtspunkten aus verstehen wir, wie der persönlich Bevorzugte, egoistisch Glückliche zu sozial-ethischer Werthschätzung ge-

langen konnte. Für die Allgemeinheit war die Existenz von Einzelnen, die sich in glücklicher und behaglicher Lage befanden, vortheilhaft. Der Arme, Unglückliche war der Allgemeinheit zur Last; ferner, die Reichen und Mächtigen bildeten die sittlichen Begriffe nach ihrem Belieben und nach ihrem Bilde. Die Schmeichelei und der Vortheil der andern ebenso wie ihre eigene Macht erhoben ihr Sein und Thun auch zu dem normalen und seinsollenden; endlich hat sich wohl aus der allgemeinen Vorstellung des Seinsollenden, Erstrebenswerthen noch nicht genügend dasjenige, was in egoistischer Hinsicht sein soll, von dem differenzirt, was in altruistischer sein soll, an beide knüpft sich die gemeinsame Vorstellung des Werthvollen. In demselben Maasse nun, in dem die absolute Herrschaft des Starken über die Schwachen gebrochen wurde und der thatsächliche Einfluss der breiten Massen die Ausgleichung der Glücksgegensätze zur sittlichen Aufgabe emporhob, in demselben musste auch die ursprüngliche Konfundirung des Glücklichen mit dem sittlich Werthvollen verschwinden, die der egoistischen Bestrebung eine sittliche Rechtfertigung zu leihen schien.

Gleichviel indess, welches das zeitliche Verhältniss zwischen dem Hervortreten des Egoismus und des Altruismus ist, in jedem Fall ist die Denkweise ungerechtfertigt, die auf eine frühere Entwickelung jenes hin ihm das Prädikat grösserer Natürlichkeit zusprechen will. Wenn man den Altruismus für einen weniger natürlichen Trieb hält als den Egoismus, weil er sich später einstellt, so muss man ebenso den Geschlechtstrieb für einen weniger natürlichen halten als den Hunger, weil er sich erst im zweiten Jahrzehnt des Lebens, dieser aber schon an seinem ersten Tage einstellt; oder den Wuchs des Bartes für weniger natürlich als den des Haupthaares. Die ganze Denkgewohnheit, die das Aeltere, Primitivere in ein besonders nahes Verhältniss zur „Natur“ setzt und ihm darauf hin gewisse Qualitäten zuspricht, ist völlig verkehrt und missverständlich. Scheiden wir zwischen der Natur und irgend

einem Gegensatz zu ihr, mag er Kultur oder Sittlichkeit oder Zweckmässigkeit heissen, so sind freilich diese Zustände immer die zeitlich späteren; aber ganz ungerechtfertigt ist die Umkehrung davon, dass nun das zeitliche Verhältniss schon genügen soll, um dem Früheren den Charakterzug, mehr Natur zu sein, anzuheften und ihm darauthin Licht- oder Schattenseiten zuzusprechen, die sich aus den Verhältnissen seines Inhalts an und für sich nicht ergeben.

In sehr verschiedener Weise hat der vorgeblich natürliche Charakter des Egoismus seine Beurtheilung bestimmt. Gerade weil er natürlich ist, müsse er überwunden werden; das Frühere sei stets das Unzulänglichere und der rastlose Strom der Weltentwickelung dringe darauf, jeden gegebenen Zustand zu beseitigen und einen vollkommeneren an seine Stelle zu setzen, die Vernunft als die höhere Stufe über die Natur zu erheben. Umgekehrt zieht der Egoismus doch gerade aus seiner Stellung als frühester und natürlichster Trieb einen Vortheil in der Beurtheilung. Nicht nur die resignirende Ueberlegung, dass die Natur doch schliesslich die reale Macht ausübt und aller entgegengesetzten Bemühung zum Trotz sich immer wieder geltend macht, lässt uns mit dem, was wir natürlich nennen, als mit einer gegebenen Thatsache rechnen, gegen die es so thöricht ist kämpfen zu wollen wie gegen das Kausalgesetz; sondern auch werthvoller und vorzüglicher erscheint uns dasjenige, dem wir den Namen des Natürlichen geben. Wenn wir die Wesensart eines Menschen, die wissenschaftliche Erklärung einer Thatsache, die künstlerische Darstellung einer Person natürlich nennen, so sprechen wir damit ein Lob aus; ja in Epochen, wo die Schattenseiten einer falsch gerichteten Kultur sich sehr fühlbar machen, genügt die blosse Vorstellung der Natürlichkeit eines Verhältnisses, um es werthvoll erscheinen zu lassen, wie es bei Rousseau, den Physiokraten und schon wieder in manchen modernen Kreisen der Fall ist. Darum haben volkswirthschaftliche Schulen, deren Parole die Entfesselung des Egoismus ist, sich auch immer

auf den natürlichen Charakter dieses Triebes berufen und ihr Prinzip schon durch diese seine Eigenschaft für gerechtfertigt erachtet. Im Ganzen ist das Verhältniss einfach dies, dass dasjenige, was aus gewissen sachlichen Gründen vorgezogen wird und werthvoller erscheint, den Ehrentitel des Natürlichen erhält, der, an sich ganz inhaltlos und unbestimmt, mehr ein Ausdruck für anderweitig festgestellten Werth als der Grund eines solchen ist. Darum bezeichnet jede Schule ihre Grundsätze in theoretischer, praktischer, ästhetischer Beziehung als die natürlichen, so dass dieser Ausdruck das Schicksal des Vernünftigen, Harmonischen und mancher anderer theilt, die vorgeblich objektive Eigenschaften von Dingen und Gedanken bedeuten, welche dann durch den Besitz eben jener einen bestimmten Werth erhielten, während es thatsächlich nur analytische Bezeichnungen sind, mit denen man den Vorzug ausdrückt, den andere, oft völlig einander entgegengesetzte Motive den Dingen verleihen. Schon desshalb können wir das Natürliche nicht zugleich als ideale Norm annehmen, weil die Natur, an unseren Ideen gemessen, keineswegs einheitlich und widerspruchslos ist. Alle Maximen, mit denen man das Naturgeschehen zu charakterisiren glaubt, z. B. dass die Natur stets den kürzesten Weg geht, dass sie keinen Sprung macht u. a., lassen sich ebensogut umkehren. Sogar im Triebleben der Thiere widerspricht die Natur sich selbst. Neben den mächtigen Trieb der Mutterliebe pflanzt sie den Wandertrieb, der jenen im Konfliktfalle so überwindet, dass die Schwalben oft im späten Herbst ihre zarten Jungen verlassen und sie elend in ihren Nestern umkommen lassen. Die Mannigfaltigkeit der Lebensbedürfnisse und -bedingungen führt sogar in der natürlichen und sexuellen Zuchtwahl dazu, eine zweifellos nutzbare Eigenschaft in ihrer Ausbildung niederzuhalten, weil sie anderweitig schädlich ist; oder diese Ausbildung erfolgt doch, zieht dann aber auch die schädlichen Folgen nach sich. Auch die Vortheile der Gattung haben oft einen Kampf ums Dasein mit einander zu bestehen, insofern sie nicht neben einander be-

stehen können. Die geschlechtliche Zuchtwahl hat es z. B. bewirkt, dass bei vielen Thieren die Männchen grösser, entwickelter und variabler sind als die Weibchen; aber dies gerade ist der Grund, wesshalb wenigstens beim Menschen so viel mehr männliche als weibliche Kinder bei und kurz nach der Geburt verunglücken. Die glänzenden Farben vieler Vögel, die sie durch das gleiche Prinzip erlangt haben, machen sie andrerseits ihren Feinden kenntlicher und der Nutzen derselben konkurrirt mit dem Nutzen möglichster Unscheinbarkeit. So nützlich die monogamische Treue in vieler Hinsicht für die Art ist, so ist andrerseits nicht zu leugnen, dass die jährlich erneute Auswahl der schönsten und tüchtigsten Männchen oder Weibchen eine bessere Nachkommenschaft wahrscheinlich macht als das lebenslängliche Zusammenbleiben der Paare, welches auch den im Laufe der Zeit heruntergekommenen Exemplaren die Möglichkeit der Fortpflanzung gewährt. Nach den Zielen und Prinzipien betrachtet, die wir der Natur unterlegen, sind ihre Wege unzählige Male rückläufig und verneinen dasjenige, was sie eben mit allen Mitteln zu bejahen schienen. Wenn wir irgend einen bestimmten Zweck, Handlungsweise oder Grundsatz als natürlich bezeichnen, so lösen wir damit einen Faden aus dem unendlichen Gewebe der Wirklichkeit heraus, der in dieser von andern, entgegengesetzt gerichteten, durchkreuzt und von seiner ursprünglichen Richtung abgebogen wird. Einheitliche Ideen und Normen, die den Charakter des Zwecks tragen, sind der Natur gegenüber immer einseitig und halbwahr, weil sie, nicht in ihr selbst liegend, vom anthropomorphen Standpunkt aufgenommene Abstraktionen aus ihr sind; so kann es geschehen, dass uns die Ordnungen der Natur der menschlichen Technik gegenüber einerseits unendlich überlegen erscheinen, andrerseits sehr unvollkommen und ungeschickt — wie in der Vergeudung von Keimen, theilweise in der Einrichtung des Auges, in der Nothwendigkeit des Schmerzes zur Lebenserhaltung; und wir kommen desshalb weder dadurch, dass wir das Natürliche zugleich als Moral-

prinzip meinen anerkennen zu müssen, noch dadurch, dass wir gerade in dem Gegensatz zum Natürlichen und in seiner Verneinung die eigentlich sittliche Aufgabe erblicken, zu einem widerspruchslosen nnd einheitlichen Inhalte der letzteren.

Denn das muss hier nochmals hervorgehoben werden, dass der Gegensatz zwischen der Natur und der Vernunft — derart, dass die erstere dem Egoismus, die letztere der Sittlichkeit entspräche — absolut nicht diejenige Aufklärung bringt, die die bisherige Ethik fast durchgehends von ihm erwartet. Für vernunftbegabte Wesen ist die Vernünftigkeit eben der natürliche Zustand und das wird auch vom Sprachgebrauch anerkannt, indem Thaten eines ungeheuren Egoismus, die einen Rückfall in die vorvernünftige Stufe der Menschheitsentwickelung einschliessen, unnatürlich heissen. Der obige Gegensatz pflegt genauer als der zwischen Sinnlichkeit und Vernunft bezeichnet zu werden; die Sinnlichkeit ist dabei das psychologische Vehikel egoistischer Unsittlichkeit und die Vernunft das der altruistischen Sittlichkeit. Nun zeigt aber eine vorurtheilslose Ueberlegung sofort, dass hier zwischen der vorgeblichen Ursache und der Folge gar keine Beziehung besteht. Bezüglich der Vernunft steht die Sache so. Die Vernunft in theoretischer Hinsicht ist der Bestimmungsgrund einer gewissen Form des Denkens; geben wir für den Augenblick zu, dass sie ein „Seelenvermögen“ ist, so ist sie ein solches, das mit einem gegebenen Material gewisse Umformungen, Steigerungen, Kombinationen vornimmt; sie bildet aus einzelnen Erfahrungen allgemeine Sätze, aus relativen Begriffen absolute Ideale, aus auseinanderliegenden Wahrheiten neue Schlüsse u. s. w. In diesem Sinne hat der sittliche Wille unbedingt nichts mit der Vernunft zu thun und die Kantische Behauptung, dass er praktische Vernunft sei und dass es „schliesslich eine und dieselbe Vernunft“ sei, die im Erkennen und im Praktischen wirke, war der Ausdruck und ist noch die Ursache unzähliger Unklarheiten und Irrungen. Ich kann absolut nicht einsehen, was die Willensthat, meinen Vortheil für den eines Andern

oder einer Gesammtheit aufzugeben, mit dem Vermögen, aus gewissen Prämissen einen Schluss zu ziehen, gemeinsam hat, es sei denn, dass man den Begriff der ihnen gemeinsamen Vernunft zu dem des Bewusstseins oder der Seele überhaupt erweitere, wobei dann aber jeder spezifische Sinn jener Verbindung fortfällt. Sie kann also nur in der umgekehrten Richtung zustandekommen: gewisse Willensthaten, deren Ursprung an ganz anderen Punkten zu suchen ist, erhalten nachträglich den Ehrentitel des Vernünftigen. Dass die Vernunft so zum praktischen Ideal wurde, ist ein typischer Vorgang. Es ist nämlich häufig, dass das psychologische Vehikel, die psychologische Bedingung der Erkenntniss für den objektiven Inhalt derselben und die mit dieser Erkenntniss verbundene Idealbildung eine unverhältnissmässige Bedeutung gewinnt. Ich wähle zunächst einige Beispiele aus nicht philosophischen Gedankenkreisen. Man hat bemerkt, das Charakteristische in der Denkart von Adam Smith sei mehr ein gewisses Sich-Ueberlassen dem Zuge einmal ergriffener Ideen als ein gestaltendes Eingreifen in den Ablauf derselben und zur Beseitigung der hervortretenden Widersprüche; indem er so die Natur seines Vorstellens einfach in sich walten liess, sei er sogar in der wissenschaftlichen Arbeit seinem objektiven Prinzip, dem laisser aller, anheimgefallen. Für Ibsen ist die Wahrheit formales künstlerisches Prinzip, alleiniges Vehikel der ästhetischen Darstellung, und zugleich nun materiales Prinzip, höchster ethischer Gesichtspunkt, um den sich seine Probleme fast durchgehends drehen. Eine starke Selbstbeobachtung pflegt auch starke Selbstschätzung mit sich zu führen und wo das subjektive Gefühl auf die Ausbildung der Weltanschauung von wesentlichem Einfluss war, da wird es auch in dem objektiven Weltbild eine wichtige Rolle spielen. Bei den Philosophen ist es zunächst die Ruhe und die Ungestörtheit den Bewegungen der Welt gegenüber, die die subjektive Bedingung ihrer Denkthätigkeit ist und dann so oft zu ihrem objektiven Ideale auswächst. Die Zurückgezogenheit, die Ataraxie, die

Gleichgiltigkeit gegen subjektive Vorgänge gewinnen für den Denkinhalt des Weisen eine erhebliche Bedeutung, weil sie die Voraussetzung seines Denkens als psychischer Thatsache sind. Und das Gleiche gilt nun von der vernunftmässigen Geistesbethätigung und zwar in doppelter Hinsicht. Naturen, die sich besonders im reinen, vernunftmässigen Denken bewegen, sind geneigt, einerseits das theoretische Ideal als das höchste unter allen Idealen überhaupt und sogar als objektives Weltprinzip anzusehen, andrerseits jedes sonst gewonnene Ideal unter den Vernunftbegriff einzureihen und so die psychologische Bedingung der ethischen Reflexion zum objektiven Maassstab ihrer Inhalte werden zu lassen. Indem Sokrates in Uebereinstimmung mit den Sophisten davon ausging, dass es zur Tugend eines begrifflichen Wissens als Mittels bedürfe, wird ihm dies unter der Hand zu dem Satz, die Tugend sei selbst ein Wissen. Das vernunftmässige Erkennen ist für Spinoza das Mittel, das uns zum Höchsten führt; aber dieses Höchste selbst ist nun wieder nichts als eben die vernünftige Erkenntniss selbst. Weil für Kant die Vernunft es ist, die das Uebersinnliche erkennt, darum soll sie selbst ein übersinnliches Objekt sein; ihr erkenntnisstheoretisches Verhältniss zum Dinge an sich lässt sie selbst zu dem metaphysischen Charakter eines solchen aufsteigen. Der Endzweck der Natur, so drückt er sich einmal aus, kann und muss, weil die Idee davon nur in der Vernunft liegt, selbst seiner objektiven Möglichkeit nach nur in vernünftigen Wesen gefunden werden. Und so liegt für alle diese Denker das ethische Ideal in der Seelenkraft, welche seine wissenschaftliche Erkenntniss bedingte, in der Vernunft. Weil diejenigen Menschen, von denen die ethischen Formulirungen, das Zusammenfassen der sittlichen Instinkte in Begriffsnormen ausging, unter ihren geistigen Fähigkeiten wesentlich die sogenannte Vernunft ausgebildet hatten und derselben zu jener ethischen Begriffsbildung bedurften, schien sie auch zu dem Inhalt des Sittlichen eine besondere Beziehung zu haben. An und für sich

ist, wie gesagt, nicht einzusehen, wieso ein egoistisches Leben unvernünftiger sein soll als ein sittliches. Das wäre nur der Fall, wenn etwa ein bestimmter Endzweck schon gesetzt wäre und nun der Egoismus ein schlechteres Mittel zu seiner Erreichung wäre als der Altruismus; denn das Ergreifen eines falschen Mittels beweist allerdings einen Mangel an Vernunft als einem formalen Seelenvermögen. Dass aber überhaupt ein Endzweck gesetzt wird und welcher, hat mit der Vernunft als Denkkraft gar nichts zu thun, wenngleich sie zu seiner begrifflichen Formulirung und zum Finden der Mittel für seine Durchführung gehören mag. Von seiten der Vernunft als Denkkraft steht es fest, dass der Unsittliche sich zur Durchsetzung seiner Zwecke ganz ebenso vernünftiger Mittel bedient wie der Sittliche. Statt dass also der Vernunftcharakter eines gewissen praktischen Verhaltens den Ursprung desselben bezeichnete, ist er vielmehr nur ein Werthbegriff, nichts als der Ausdruck einer gewissen Schätzung dieses Verhaltens. Nachdem man sich schon darüber klar geworden ist, dass die Vernunft als Seelenvermögen eine blosse Hypostasirung, dass nicht erst sie ist und dann die einzelnen Seelenvorgänge aus ihr, sondern dass sie nur gewisse einander ähnliche psychische Prozesse nachträglich unter eine Bezeichnung fasst — nach alledem beharrt doch merkwürdiger Weise noch die ethische Schätzung der Vernunft, als wären die sittlichen Handlungen ihr Produkt: womit denn nicht nur jene alte psychologische Scheinerkenntniss wiederholt, sondern noch der parallele Fehler begangen wird, das Vernunftmässige für die positiv werthgebende Eigenschaft der Handlungen zu halten, während es seinem ursprünglichen Begriffe nach überhaupt weder mit positivem noch mit negativem Werthe etwas zu thun hat und so nur der Name und die Hypostasirung von anderweitig empfundenen Werthen ist.

Ueber die Beziehung der Sinnlichkeit zum Egoismus will ich nur Folgendes bemerken. Wenn die Erregung gewisser Sinnesempfindungen in mir den Endzweck meines Handelns bildet, über den ich nicht hinausfrage, so ist wohl kein

Zweifel, dass ein solches Handeln egoistisch heissen darf. Allein darum ist die Umkehrung noch nicht richtig, dass alles egoistische Handeln den Charakter der Sinnlichkeit trüge. Kant hat richtig darauf aufmerksam gemacht, dass, wenn man einmal die eigene Lust zum Zweck des Handelns macht, das Mittel für sie an und für sich und abgesehen von seinen sonstigen Wirkungen sittlich gleichgiltig wäre. Ob man also in den groben Empfindungen der Sinne oder in den feineren Genüssen der Vernunft sein Vergnügen finde, mache prinzipiell keinen Unterschied. Entsprechend könnte man nun sagen, dass, wenn man einmal egoistisch handelt, es gar keinen Unterschied macht, ob es die Sinnenlust oder irgend ein anderer Zustand meines Ich sei, in dem ich die grösste Befriedigung meines Egoismus erblicke. Das Ich lebt doch in jeder beliebigen von meinen Energieen, und es ist desshalb in dem Begriff dieses Ich kein Grund zu entdecken, wesshalb das egoistische Handeln sich gerade nur auf den sinnlichen Theil der Seelenenergieen beziehen sollte. Kant hat doch auch in theoretischer Beziehung erkannt, dass die Sinne niemals irren, nicht weil sie immer richtig urtheilen, sondern weil sie überhaupt nicht urtheilen. Ganz entsprechend hätte er sagen müssen, dass die Sinnlichkeit nicht unsittlich ist, nicht weil sie immer das Richtige will, sondern weil sie überhaupt nicht will. Dass diese Erkenntniss hinter der Meinung zurücksteht, die in der Sinnlichkeit als solcher den Verderber der Sittlichkeit erblickt, ist im allgemeinen durch die Neigung veranlasst, die Vorgänge in uns zu substantialisiren und insbesondere das Unterliegen des Sittlichen in uns auf irgend eine überwältigende, relativ äusserliche Macht zu schieben. Wie die Versuchung im Allgemeinen, so wird die Sinnlichkeit im Besondern als eine ausserhalb des eigentlichen Ich gelegene Potenz vorgestellt, die sich partikularistisch durchzusetzen sucht und dies in dem Maasse erreicht, in dem ihre für sich bestehende Kraft grösser ist als die der vernünftigen Seele; die leichter erkennbaren Beziehungen zum Körper, die die Sinn-

lichkeit anderen Seelenfunktionen gegenüber zeigt, erleichtern diese Abtrennung ihrer von dem Ich und ihre Entgegensetzung gegen dieses. Hier aber tritt die Unsicherheit und Zweideutigkeit dieser allgemeinen Begriffe in ein helles Licht. Während die Sinnlichkeit sonst in die Kategorie des Egoismus fällt und ein sinnlich bestimmter Mensch im Allgemeinen als unsittlich erscheint, bringt das Bedürfniss, das Unsittliche als eine äussere Macht aus uns herauszuprojiciren, es gerade dahin, die Sinnlichkeit als etwas ausserhalb der Seele Gelegenes und als eine Macht anzusehen, die das Ich angreift. Das Doppelverhältniss, das der Begriff der Sinnlichkeit zu dem des Ich hat, und nach dem beide einmal völlig identifizirt und dann wieder völlig einander entgegengesetzt werden, bereitet schon die Erkenntniss vor, dass der Ichbegriff überhaupt keinen hinreichenden konkreten Inhalt hat, um dem Egoismusbegriff einen solchen zu verleihen. Vielmehr unterliegen die einzelnen Handlungen unmittelbaren Werthurtheilen, und die sittlich verurtheilten werden dann nachträglich unter dem Namen des Egoismus zusammengefasst. So füllt denn die Sinnlichkeit so wenig wie irgend eine andere psychische Funktion den Begriff der Selbstsucht aus, da auch ihr direktes Gegentheil als das eigentliche Ich des Menschen gilt.

Es liegt in der gleichen irrthümlichen Richtung, wenn man meint, mit der Zurückführung des Handelns auf Egoismus sei ein mechanisches Prinzip gewonnen, das in der praktischen Welt die gleiche Stellung einnehme wie Druck und Stoss in der physischen, während der Altruismus immer etwas von der Wirkung in die Ferne behalte. Jenen glauben wir zu verstehen, dieser bleibt ein Wunder, ein Räthsel, zu dessen Lösung man die Erscheinungswelt durchbrechen und zu dem unsinnlichen Ding an sich unseres Wesens oder zu der metaphysischen Alleinheit alles Seienden meint greifen zu müssen. In dem Kapitel über das Sollen ist nun ausgeführt, dass nur die Häufigkeit der in die Augen fallenden Erscheinungen von Druck und Stoss gegenüber denen der Fernwirkung jene

für uns zum Urphänomen macht, welches, selbst keiner Erklärung weiter bedürftig, vielmehr allen anderen Erscheinungen die Möglichkeit der Erklärung durch Zurückführung auf sich gewähre. So verhält es sich auch mit Egoismus und Altruismus; wäre letzterer so häufig, wie es thatsächlich jener ist, und umgekehrt, so würde der Egoismus eine besondere Erklärung zu fordern und sie gefunden zu haben scheinen, wenn auch er auf Altruismus zurückgeführt wäre. Die Anpassung an das häufigste Phänomen lässt aus dem Prinzip der Kraftersparniss heraus dieses als das selbverständliche, keine Erklärung mehr fordernde erscheinen.

Haben wir aber den Egoismus einmal als fundamentale Thatsache, als einheitlich einziges Prinzip des Praktischen anerkannt, dann muss freilich dasjenige Handeln, das gerade in der Verneinung des Egoismus besteht, als metaphysisches Räthsel angesehen werden. Steht es fest, dass alles Handeln nur insoweit verständlich erklärt ist, als es auf Egoismus zurückgeführt wird, wie es in der Kantischen Sittenlehre und in der populären Vorstellungsweise liegt, so ist damit die Aufgabe gegeben, allen Altruismus nur als Mittel zu egoistischem Zweck zu verstehen oder die Nöthigung, ihn als ein Wunder hinzunehmen, das in den erklärbaren Lauf der Natur unerklärbar und aus einer anderen Ordnung stammend eingreift. Aber darüber sei man sich klar, dass es nicht innere und sachliche Eigenschaften sind, auf Grund deren der Egoismus als das verständliche, der Altruismus als das wunderbare und transszendente Prinzip erscheint; sondern dass ganz allein, wenn und weil einmal der Egoismus dogmatisch als der allein verständliche Erklärungsgrund hingestellt ist, auf dem Altruismus jener Charakter des Unerklärlichen haften muss, der ihm an sich nicht in höherem Grade als dem Egoismus eignet.

Was die sachlich völlig ungerechtfertigte Vorstellung, der Egoismus sei ein mechanisches Prinzip für die Erklärung des Handelns, zu unterhalten geeignet ist, das ist die Thatsache, dass mechanische Weltanschauungen sich immer dazu neigten,

den Egoismus als alleiniges praktisches Prinzip anzuerkennen. Der Materialismus, der sich, gleichviel mit welcher Berechtigung, als das exakte Prinzip der Naturerklärung empfindet, hat in der Regel auch den Egoismus adoptirt und auch dadurch ihm den Anschein, als besitze er die Exaktheit eines mechanischen Prinzips, vermehren helfen. Wieso indess das Handeln in der Richtung der eigenen Interessen diesem Prinzip sachlich mehr entspricht, als das in altruistischer Richtung, ist nicht einzusehen. Gerade wenn man sich rein auf den Boden der Thatsachen stellt, so hindert nichts, auch den Altruismus als eine Thatsache anzusehen. Wenn jede über die Wirklichkeit hinausgehende Norm verschmäht wird, so bleibt noch immer zu fragen, was denn in dieser Wirklichkeit sich findet, und die bloss formale und methodische Ueberzeugung, dass man mit nichts als dem augenblicklichen Belieben, der blossen Wirklichkeit des Wollens zu rechnen hat, giebt noch nicht die geringste Anweisung auf den Inhalt dieser Willkür und lässt dessen Bestimmung als Egoismus oder Altruismus noch völlig frei.

Und endlich kann auch nicht anerkannt werden, dass der Egoismus das „einfachste“ Prinzip sei, auf das im methodischen Interesse eben um dieser Eigenschaft willen alle Handlungen zurückgeführt werden müssten. Es ist ein vollkommener Irrthum, der allerdings durch den Glauben an das einfache Ich oder die einfache Seele nahegelegt wird, dass der Egoismus dem Altruismus gegenüber etwas einfaches sei. Denn auf jenes metaphysische Wesen in uns richtet sich die Bestrebung des Egoisten keineswegs, vielmehr immer auf konkrete Zustände, Empfindungen, Geschehnisse. Und nicht nur zeigen die subjektiven Gefühle und Erregungen, denen er nachgeht, so raffinirte Komplikationen, dass die Einheit des Ichbegriffs sie unmöglich decken kann, sondern auch die Technik des Egoismus, die auch ihm oft genug zum Endzweck auswächst, hängt in ihrer Einfachheit oder Nicht-Einfachheit genau wie die des Altruismus von den äusseren Umständen und dem

Intellekt des Handelnden ab. Wäre der Egoismus aber auch wirklich die einfachste Erklärung des Handelns, so ist damit noch lange nicht bewiesen, dass er auch die richtige sei. Es ist auch eine von den grundfalschen prästabilirten Harmonien, dass die Wahrheit immer einfach sei. Weder Newtons Principia, noch Kants Kritiken, noch Gauss' Disquisitiones arithmeticae sind „einfach". Dagegen giebt es nichts Einfacheres als die phlogistische Theorie Stahls; oder jene Formen der Entwicklungslehre, die alle Gestaltung der Organismen auf den direkten Einfluss der äusseren physikalisch-chemischen Lebensbedingungen schieben; oder die rohe Teleologie, die alle natürlichen Erscheinungen aus dem Nutzen für den Menschen, alle sozialen durch bewusste Uebereinkünfte und Festsetzungen erklärt. Die subjektive Kategorie Einfach und Komplizirt steht in gar keinem a priori zu fixirenden Verhältniss zu dem objektiven Wesen der Dinge, folgt vielmehr nur aus der Beschaffenheit und Ausbildung unseres Intellekts und dessen zufälligem Verhältniss zu den Dingen. Man könnte höchstens von der Regel aus: principia praeter necessitatem non sunt augenda, und von der grösseren Häufigkeit und Unbezweifelbarkeit egoistischer Handlungen aus versuchen, den Egoismus als heuristisches Prinzip aufzustellen. Man würde dann die Zurückführung aller Handlungen auf Egoismus als das vielleicht im Unendlichen liegende Ideal wissenschaftlicher Erkenntniss ansehen und jede einzelne Handlung soweit wie es unserm Erkennen möglich ist, aus egoistischen Triebfedern herleiten. Unter der Voraussetzung, dass der Egoismus überhaupt ein klares und konkretes Prinzip sei, wäre gegen diese Tendenz methodisch nichts einzuwenden. Doch glaube ich, dass sie sachlich einen falschen Weg einschlägt. Die Erklärung der Handlungen aus dem eigenen Vortheil des Individuums ist so naheliegend und so häufig geübt, dass mir angesichts vielfacher Resultatlosigkeit derselben der umgekehrte Versuch räthlicher erscheint; es ist sehr möglich, dass in vielen unserer Handlungen eine altruistische Zweckmässigkeit

steckt, die dem Individuum nicht bewusst ist, aber erst den Schlüssel der Handlung an die Hand giebt — ungefähr in dem Sinn, den der Pessimismus vielfach ausgeführt hat: dass der Einzelne sehr vieles in Hoffnung auf individuelles Glück thut, das ihm indess nur durch eine List der Natur vorgespiegelt wird, die mit ihm und seinem Thun nur ihre Zwecke, resp. die Zwecke der Gattung erreichen will. Namentlich die Handlungen, die nicht aus einer entschiedenen Alternative zwischen Egoismus und Altruismus hervorgegangen sind und die sich innerhalb sozial überlieferter Formen bewegen, haben diese ihre Form aus altruistischen, aber allmählich unbewusst gewordenen Zwecken erhalten. Die Konzentrirung des Bewusstseins auf den engeren, vom Ich umschriebenen Kreis, sowie die Selbstverständlichkeit der sozialen Zweckmässigkeit mögen da, wo nicht stärkere Reibung zwischen Egoismus und Altruismus das Bewusstsein überhaupt schärft, Handlungen geschehen lassen, deren eigentlich altruistischen Charakter erst die wissenschaftliche Analyse zu entdecken vermag. Die Richtung der psychologisch-historischen Wissenschaft und ihrer Erfolge geht jetzt im Ganzen dahin, im scheinbar Individuellen mehr und mehr den Ursprung aus der Allgemeinheit und die Richtung auf sie zu finden; vielleicht dürfte desshalb gerade die Herleitung des Handelns aus sozial-altruistischen Motiven als heuristisches Prinzip grösseren Erfolg versprechen. Zum wenigsten muss sie neben der Zurückführung auf den Egoismus ebenso festgehalten werden, wie in der Naturerkenntniss die Maxime, dass zwischen je zwei Erscheinungen immer tiefere Aehnlichkeiten, in's Unendliche hin, zu entdecken sind, neben der, dass zwischen ihnen immer tiefere Unterschiede, bis zu einer nicht angebbaren Grenze, gefunden werden können.

Die Darwinsche Lehre vom Kampf ums Dasein hat zunächst der Vorstellung, dass der Egoismus das einzig Natürliche im Menschen sei, bedeutende Verstärkung gebracht. Die unmittelbare logische Nothwendigkeit des Kampfes zum

Durchsetzen des eigenen Vortheils schien nun vor aller Augen zu liegen. Allein es wurde so dasjenige, was Darwin als Thatsache voraussetzt, als ein analytischer, logisch erwiesener Satz angenommen. Wesshalb zwischen zwei Hungrigen, wenn nur Nahrung für einen vorhanden ist, ein Kampf eintritt und nicht ein friedliches Theilen oder ein freiwilliger Verzicht des einen, das können wir nicht weiter erklären. Logisch nothwendig ist der Kampf nicht, wie die wenigen Fälle zeigen, wo er unterbleibt. Wir müssen dies im Auge behalten gegenüber Ansichten, welche den Kampf für selbstverständlich, für eine unmittelbare Folge des Triebes halten; das ist er nicht, sondern er ist die Folge einer besonderen Eigenschaft der thierischen Natur, welche durch Hunger und andere Begierden allerdings erregt wird, aber keineswegs mit ihnen identisch ist, so wenig wie überhaupt irgend ein Mittel zur Befriedigung eines Triebes selbstverständlich, analytisch, „rein logisch" ist, sondern stets erst erlernt, erworben, angezüchtet werden muss. Abgesehen aber von dieser Frage der logischen Dignität des Egoismus erscheint er vom Darwinismus aus jedenfalls als das einzig exakte Prinzip für die Erklärung des Handelns. Kommt alle Entwicklung der Arten nur so zustande, dass ein Individuum auf Grund seiner günstigeren Eigenschaften die Mitbewerber von den nicht für alle zureichenden Lebensbedingungen ausschliesst und so eine hervorragende Wirkung auf die nächste Generation gewinnt, indem es eine zahlreichere Nachkommenschaft als andere zu hinterlassen und jene Eigenschaften auf sie zu vererben imstande ist: so ist der Egoismus, das Durchsetzen des eigenen Lebens auf Kosten aller anderen, die rücksichtsloseste Unterdrückung des Konkurrenten, offenbar die Aegide des organischen Lebens überhaupt, und der Verzicht darauf würde es zu einer Entwicklung überhaupt nicht kommen lassen. Und zwar ist das Bedenkliche nicht nur, dass der Egoismus damit als thatsächliche Triebfeder, sondern auch als Mittel zu demjenigen aufgezeigt wird, was wir als sittlichen Endzweck empfinden: zur Höherbildung der

Gattung und zu ihrer Ausstattung mit immer günstigeren Eigenschaften. Ist der Kampf der Individuen untereinander der alleinige Hebel organischer Entwicklung, so ist er ein Gesetz in dem doppelten Sinn: dessen, was ist, und dessen, was sein soll; und es erscheint vermessen, wenn der Mench mit Negierung dieser Triebfeder den Zweck der Erhöhung seiner Gattung auf einem anderen Wege erreichen will, als ihn die Natur mit offenbarem Erfolge eingeschlagen hat. Nun muss freilich vor allem die Vorstellung abgewehrt werden, als predigte der Darwinismus das Evangelium der rohen Kraft, als sei der unmittelbare Egoismus, der nur auf Steigerung der individuellen Ueberlegenheit ins Unendliche zielt, für ihn das eigentliche und einzige Mittel der Vervollkommnung der Arten. Darwin hebt selbst z. B. hervor, dass der Mangel des Menschen an körperlicher Kraft und Grösse ihm vielfach zum Nutzen ausgeschlagen sei, da ein Wesen, welches für sich allein genug Grösse und Kraft besitzt, um im Kampfe ums Dasein gut durchzukommen. wahrscheinlich nicht sozial geworden wäre. Dass der Mensch darauf angewiesen ist, sich mit seinesgleichen zusammen zu thun, um sich zu behaupten, hat seine intellektuellen und moralischen Eigenschaften so gesteigert und verfeinert, dass er schliesslich jener Schwäche seine alle andern Wesen überragende Machtstellung verdankt. In gleichem Sinn hat man behauptet, dass die Frauen ihre Macht innerhalb der civilisirten Gesellschaft gerade ihrer Schwäche verdanken, und dass die Emanzipation, wenn sie ihnen die gleiche Kraft wie den Männern verliehe, sie mit diesen in einen Kampf ums Dasein eintreten liesse, dessen Erfolge wenigstens nach manchen Seiten hin nur sehr unvollkommen der Prärogative gleichkämen, deren sie jetzt gerade durch den Verzicht auf ihn geniessen. Es giebt überhaupt keinen grösseren Irrthum, als dass die Stärke der Individuen und die mechanische Ueberwindung der Gegner das allein Entscheidende für die Existenz einer Art sei. Denn nehmen wir an, eine Art sei so stark und zweckmässig organisirt, dass

ihr ohne Weiteres alle anderen Wesen zum Opfer fallen und sie sich dadurch ins Unermessliche vermehren kann, so wird doch bald ein Punkt erreicht werden, an dem sich ihre Mitglieder unter einander aufessen müssten, um noch Nahrung zu finden, weil eben alles andere vertilgt wäre. Ein gewisser Mangel an Macht ist die zweifellose Bedingung, unter der das unter den irdischen Verhältnissen mögliche Maximum an Macht ausgeübt werden kann. Auch der Krieg kann nur solange bestehen, als die Kriegswerkzeuge noch nicht einen gewissen Grad von Vollendung erreicht haben. Gäbe es Kriegsmaschinen, die ganze Heere und ganze Festungen in einem Augenblick vom Boden rasirten, so wäre der Krieg selbst eine Unmöglichkeit. Selbst in dem Falle, in dem Darwin das Wachsthum einer Eigenschaft ins Unendliche für nützlich erklärt, ist er vielleicht im Irrthum. Er macht nämlich darauf aufmerksam, dass zwar die Steigerung der meisten Qualitäten durch natürliche Zuchtwahl eine bestimmte Grenze hat, über die hinaus diese nicht mehr wirken kann, weil das weitere Anwachsen jener von keinem Nutzen mehr wäre, dass aber für die fortgesetzte Entwickelung des Gehirns und der geistigen Fähigkeiten keine solche Grenze der Nützlichkeit für die Gattung existire. Hat indess der Pessimismus mit seiner Behauptung Recht, dass die steigende Klugheit und Kultur die Menschen unglücklicher macht, so stellt dies die geistige Qualität in eine Reihe mit jenen physischen. Wie den gigantischen Thieren der Vorwelt gerade ihre Grösse und Stärke zum Verderben gereichen musste, weil sie zu ihrem Unterhalte eine ausserordentliche Nahrungsmenge brauchten und desshalb leichter als kleinere Thiere in tödtlichen Nahrungsmangel geriethen, so lässt es sich denken, dass ein entwickelteres Gehirn Ansprüche an die Welt stellt und stellen muss, die in rascherem Verhältniss als ihre Befriedigung wachsen, sodass für die ganze Menschheit einträte, was man jetzt von einer Einzelpersönlichkeit, wenn auch in mehr scherzhaftem Sinne manchmal sagt, dass sie zu klug wird. Es ist kein Zweifel,

dass nicht nur Vollkommenheiten des Denkvermögens, sondern auch Unvollkommenheiten desselben, Stumpfheit, Irrthümer und Illusionen, höchst zweckmässig und Resultate hoher Anpassung sein können, und dass intellektuelle Vervollkommnung unter Umständen diese Anpassung zerstören und der Wohlfahrt des Einzelnen wie der Gattung hinderlich sein könnte; sodass es mindestens noch tieferer Untersuchung bedürfte, ob die ungemessene Steigerung und Stärkung auch dieser Eigenschaft vortheilhaft wäre.

Diese Beispiele wehren indess nur die roheste und unmittelbarste Form des Egoismus als einer Waffe im Kampf ums Dasein ab, aber nicht das egoistische Prinzip als solches. Der Verzicht auf das Anwenden der brutalsten Waffen braucht noch keinen Verzicht auf den Kampf zu bedeuten, und ist sozusagen nur eine Frage der Technik des Egoismus. Andere Vorkommnisse dagegen leiten uns von dieser nur vorläufigen Einschränkung des Egoismus gerade aus dem Gesichtspunkt der Entwicklungslehre auf einen gründlicheren Verzicht auf denselben. Bei den Insekten ist fast durchgehends das Männchen kleiner als das Weibchen und zwar nach einer sehr wahrscheinlichen Vermuthung aus folgendem Grunde. Da die Insekten sehr vielen Gefahren ausgesetzt sind, so kommt es für die Erhaltung der Art durchaus darauf an, dass die Weibchen, sobald sie zur Erzeugung von Nachkommenschaft bereit sind, sofort geschlechtsreife männliche Individuen vorfinden. Desshalb werden diejenigen Männchen, welche sich am frühesten entwickeln, die grösste Wahrscheinlickeit haben, Nachkommenschaft zu hinterlassen. Dies sind aber die kleineren, denn je kleiner ein Individuum ist, desto früher erlangt es seine Reife. Der männliche Theil der Nachkommenschaft erbt natürlich die geringe Grösse, die also von wesentlichem Vortheil für die Art ist, während die grösseren Männchen, weil sie später reif wurden, weniger Nachkommenschaft hinterlassen werden. Es ist kein Zweifel, dass die Kleinheit der Insektenmännchen ihrem Individualegoismus vielfach hinderlich sein

muss. Sie dient nur der sexuellen Seite desselben und zugleich und vor allem der Erhaltung der Gattung. Die Zuchtwahl befriedigt das Interesse des Einzelwesens hier in geringem Grade, um auf dessen Kosten die Gesammtheit zu schützen. Von hier eröffnet sich nun ein Blick auf den Zusammenhang zwischen Zuchtwahl und Egoismus, der jene primäre Beziehung zwischen beiden ganz revolutionirt, welcher zufolge das Individuum für seine Gattung garnichts Besseres thun könnte, als seine Kräfte und Eigenschaften zu der gesteigertsten und rücksichtslosesten Geltung zu bringen. Behält man im Auge, dass angesichts der Unzulänglichkeit der Lebensbedingungen diejenigen Organismen sich am sichersten erhalten, die einen Vortheil vor andern gleichgearteten haben, so werden offenbar auch solche Aggregate von Organismen, die anderen ähnlichen gegenüber als Einheit auftreten, unter das gleiche Gesetz fallen. Ist dies aber der Fall, so ist keineswegs damit gesagt, dass nun innerhalb eines solchen Aggregats jedes einzelne Individuum nach maximaler Befriedigung des Eigeninteresses zu streben hatte, wenn das Interesse des Ganzen maximisirt werden sollte. Freilich ist es der Kampf und zwar der denkbar energischste und egoistischste. sowohl gegen andere Wesen wie gegen die Ungunst der Natur, der Erhaltung und Förderung der Art bewirkt; aber es braucht keineswegs immer der Kampf der Individuen derselben Gruppe unter einander zu sein, sondern kann auch der der Gruppen unter einander sein, wobei dann der Einzelne sich zu seiner Gruppe verhält wie das Glied zum ganzen Körper. Auch nach den Prinzipien der Zuchtwahl im individualistischen Sinn wird nicht derjenige Körper den Vortheil im Kampf ums Dasein gewinnen, dessen einzelne Zellen oder Glieder etwa auf Kosten aller andern zur Hypertrophie strebten; sehr oft wird die Entwicklung eines Gliedes, die unter Umständen zu einem gewissen Punkt gelangen könnte, unterhalb desselben abgebrochen, weil die Stärkung und Anpassung des Ganzen diese Unterordnung verlangen und diejenigen Wesen,

bei denen sie stattfindet, einen Vortheil im Kampf ums Dasein voraushaben. Ob man nun die allgemeine Analogie des gesellschaftlichen Organismus mit dem individuellen für berechtigt halten mag oder nicht: sobald eine gesellschaftliche Gruppe als Einheit wirkt und der Vortheil derselben eben als solcher zum Gegenstand des Daseinskampfes wird, so ist der Individualegoismus als alleiniges Vehikel der Rassenverbesserung entthront. Neben den Individualegoismus setzt sich der Gruppenegoismus, auf den ich zunächst nur mit dem Hinweise darauf eingehen will, dass er den ersteren in voller Uebereinstimmung mit der Zuchtwahllehre in sein Gegentheil umzubiegen vermag. Der Altruismus bildet also nicht, wie eine rohe und oberflächliche Form jener Lehre meint verkünden zu können, ein Gegenstreben gegen die Wege der Natur, auf denen sie das Wohl und die zweckmässige Gestaltung der organischen Welt zustande bringt, sondern ist gerade eins der Mittel, durch welche eben dasselbe für die höheren organischen Komplexionen erreicht wird. Die Resultate des Kampfes ums Dasein für die Gesammtheit sind nur dadurch so segensreiche, dass es Waffenstillstände in ihm giebt, nur dadurch, dass die Angehörigen einer Familie, eines Standes, Staats u. s. w. a priori Frieden unter einander halten. Es scheint mir nicht unmöglich, dass solche Vereinigungen überhaupt Resultate gerade dieser evolutionistischen Nothwendigkeit sind, dass jede Gruppe eine Anzahl Kollektivgebilde innerhalb ihrer züchten muss, welche in solchem Maasse den Frieden ihrer Mitglieder unter einander fordern, wie das nothwendige quantitative Verhältniss von Kampf und Frieden innerhalb des Ganzen als günstig erscheinen lässt. Man könnte von diesem Gesichtspunkt aus alle Kollektivgebilde in eine Reihe gliedern, je nach dem Mischungsverhältniss von innerem Kampf und innerem Frieden, welches in ihnen evolutionistisch nothwendig und durchgeführt ist. Die ganze Sozialgeschichte kann von dieser Fragestellung aus ihre Entwicklungen zeigen: mit welchem Grade von sozialer Festigkeit ist ein bestimmtes

Maass von individuellem Antagonismus der Gruppenmitglieder verträglich? welchen Maasses individueller Konkurrenz bedarf die Gruppe gerade, um zu einer bestimmten Kulturstufe aufzusteigen? welchen Einfluss hat die quantitative Erweiterung einer Gruppe auf die Entfesselung oder die Niederhaltung der Konkurrenz ihrer Individuen? ist etwa eine Differenzirung wahrnehmbar, wonach gewisse Theilgruppen einer grösseren Gruppe immer stärkeren persönlichen Antagonismus ausbilden, während in anderen ein immer stärkerer Verzicht auf denselben gefordert wird? steht der Egoismus der Gruppe als solcher, andern Gruppen gegenüber, in einem funktionellen Verhältniss, etwa dem der umgekehrten Proportionalität, zu dem Egoismus ihrer Glieder untereinander? Wie die künftige Soziologie diese Fragen auch im Einzelnen entscheiden möge, das Folgende steht schon jetzt fest. So wahr es ist, dass man zum Kriege rüsten soll, wenn man den Frieden wünscht, so gilt doch auch das Umgekehrte: nur wenn der Einzelne und die Allgemeinheit nach gewissen Seiten hin Frieden und Sicherheit besitzt, haben sie gesammelte und geordnete Kräfte zum Kampf nach anderen Seiten hin; wie der Krieg die Bedingung des rechten Friedens, so ist der Frieden die Bedingung des rechten Krieges.

Die Gruppe, innerhalb deren der Egoismus des Individuums auslischt, ist als Ganzes freilich nur in dem Maasse altruistisch, als sie wieder eine Einheit innerhalb einer grösseren Gruppe bildet. Zum Altruismus haben es bis jetzt eigentlich nur Individuen, selten ganz kleine Gruppen — Familien, Arbeiterverbände oder ganz gelegentliche Zusammenschliessungen, wie zu wohlthätigen Zwecken — gebracht. Die eine Familie fühlt sich der andern gegenüber zwar noch zu sittlichem Verhalten, zur Beschränkung des absoluten Egoismus verbunden, aber doch lange nicht so wie die Individuen untereinander; und irgend ein Mitglied der einen Familie ist gegen irgend ein einzelnes Mitglied der andern Familie in viel höherem Maasse sittlich gebunden, wie es die Familien als ganze gegen ein-

ander sind. Die Menschheit als Ganzes würde sich den Einwohnern eines andern Sternes gegenüber, wenn es ihre Interessen gälte, so wenig an ein Moralgesetz gebunden fühlen, wie etwa gegenüber den Pflanzen. Dies hängt vielleicht mit der Entstehungsweise der Moral durch äussern Zwang zusammen; zuerst war es ein enger Kreis, der nur darauf hielt, dass sich Individuum gegen Individuum sittlich betrug; dann erfolgten Vergrösserungen, welche diese Kreise als Sozialindividuen in sich schlossen und sie einem Zwange unterstellten, der zu moralischer Gerichtsbarkeit auswuchs u. s. f. Und da nun der früheste Zustand der am festesten vererbte ist und zudem die äussere Verpflichtung sich auch jetzt noch in demselben Maasse abschwächt, in dem der Kreis, den sie betrifft, grösser ist: so ist es begreiflich, dass das moralisch-altruistische Verhalten in dem Maasse schwächer wird, in dem es statt von Einzelnen von Gruppen ausgeht und statt auf Einzelne sich auf grössere Kreise richtet. Die unbedingte persönliche Hingabe an den grössten Kreis, an das Vaterland, ist kein Gegengrund, weil dieser Altruismus zu gunsten der politischen Gruppe gerade schon zu jenen frühsten Zeiten bestand und seinerseits erst das Fundament bildete, auf dem der Altruismus den Einzelnen gegenüber zur sittlichen Forderung wurde. Die grösste Gruppe als Ganzes ist aber ihrem einzelnen Mitglied gegenüber absolut egoistisch und wenn es scheint, als brächte sie um eines solchen willen altruistische Opfer, so sind dies so gut wie immer nur Umwege zu ihren Zielen der Selbsterhaltung und -steigerung. Sie verhält sich zum Einzelnen wie der Gott Spinozas, von dem, weil er selbst kein einzelnes Wesen ist, nicht verlangt werden dürfe, dass er unsere Liebe zu ihm erwiedere. Nur dies könne man sagen, dass gerade weil Gott, unendlich und allumfassend, jedes Einzelwesen einschliesst, unsere Liebe zu ihm ein Theil der unendlichen Liebe sei, mit der er sich selbst liebt. So könnte der Altruismus des Einzelnen seiner Gruppe gegenüber ein Theil des absoluten Egoismus sein, mit dem die Gruppe sich

selbst lebt. Hätte die Vorstellung der Gesammtheit im absoluten Sinn eine konkrete Berechtigung, so wäre die Gesammtheit gewiss nicht moralisch, weil sie nichts sich gegenüber hat. Wie beim Individualegoismus sehr wohl ein Trieb, ein Interesse aufgeopfert wird, wenn die Gesammtheit der andern dadurch gewinnt, aber diese Gesammtheit der Triebe und Interessen selbst nicht aufgeopfert werden kann, ohne den vorausgesetzten Begriff des Egoismus und das Wesen, das ihn trägt, zu zerstören: so kann bei Gesammtheit im weitesten Sinn nur von einem Altruismus ihrer Theile untereinander, aber nicht des Ganzen die Rede sein. Wie man von der Liebe gesagt hat, dass sie ein Egoismus zu zweien wäre, so könnte man vielleicht von der Sittlichkeit als Ganzem sagen, dass sie ein Egoismus zu Allen ist. Es berührt sich hiermit, wenn eine sozialistische Geschichtsphilosophie die privatwirthschaftliche Gesellschaft sich so entwickeln lässt, dass das Kapital sich in immer weniger und weniger Händen zusammenhäuft und schliesslich einem Einzigen gehören muss, an dessen Stelle dann nur die Gesellschaft zu treten braucht, um ohne gewaltsamen Uebergang in der sozialistischen Verfassung darin zu sein. Dann würde der höchstgesteigerte absolute Egoismus und die ideal sittliche Verfassung der Gesammtheit zusammenfallen.

Wenn also der Egoismus des Einzelnen weder als Erklärung für die thatsächliche Entwicklung der Gattung noch unter den jetzigen Verhältnissen als Norm für sie, wie sie sein soll, zureicht, so müssen wir andrerseits fragen, ob die moralische Kultur in ihrer höchsten Aufgipfelung und der möglichsten Niederhaltung des Kampfes ums Dasein in allen Fällen segensreich wirkt. Man hat darauf aufmerksam gemacht, dass unsere Fürsorge für die des Lebens kaum Fähigen, die Vermehrung der sozialen und medizinischen Mittel, sie am Leben zu erhalten, sie auch in höherem Grade befähigt, ihr Geschlecht fortzupflanzen, wodurch eine schwächliche und ungesunde Rasse erzeugt wird. Ich bin überzeugt, dass die

zunehmende körperliche Schwächlichkeit namentlich unserer höheren Stände sich wenigstens zum Theil daher schreibt, dass wir jetzt elende Kinder, die früher gestorben wären, aufbringen und dadurch sowohl für die jetzige wie für die folgenden Generationen die Rasse herunterbringen. Es ist interessant, wie die Kultur gerade an diesem Punkt in die Extreme schwingt: die Spartaner tödteten die schwächlichen Kinder, während heutige Eltern gerade solchen Kindern gegenüber eine besondere Pflicht und eine besondere Liebe empfinden. Es lebt indess die entgegengesetzte Strebung doch noch fort. Der Starke empfindet gegenüber dem Schwachen, der Vollkommenere gegenüber dem Unvollkommeneren eine gewisse Abneigung, die noch über die Verachtung seiner hinausgeht, geradezu einen gelinden Hass. Vom Standpunkt des Egoismus aus möchte man eher umgekehrt an eine gewisse Zuneigung glauben, weil auf Kosten des Schwächeren sich der Stärkere besonders durchsetzen kann, und in der That empfindet auch der Sieger, im Schachspiel wie im Kriege, dem geschlagenen Feind gegenüber eine freundlich versöhnliche Stimmung, und vielfach ist auch eine gewisse Sympathie für den Schwächeren überhaupt bemerkbar, die sich aus jenem Moment, aus einem Hilfleistungstriebe und aus der Freude am Kleinen und Harmlosen zusammensetzen mag. Wo aber jener antipathische Zug vorkommt, setzt er ein starkes soziologisches Element voraus; der Schwache ist mir widerwärtig, weil er ein schlechtes Exemplar meiner Gattung darstellt, durch welches diese als Ganzes heruntergebracht wird; ein Theil der Verachtung, die dem moralisch zu Verurtheilenden zukommt, lastet auch auf ihm; denn auch den Unsittlichen betrachte ich und verachte ich nur insofern als solchen, als er sozialen Schaden anrichtet. Unter den Thieren wird es oft beobachtet, wie kranke und schwächliche Exemplare von den Genossen verfolgt und gequält werden, bis sie zu Grunde gehen, ohne dass irgend ein direkter Grund des Daseinskampfes diese Thatsache hervorbrächte. Die mittelbare Veranlassung

dazu ist bei Heerdenthieren, Zugvögeln etc. am einleuchtendsten: sie müssen die untüchtigen Individuen zu entfernen suchen, damit ihr Zug nicht durch Marode behindert und Raubthiere nicht durch Nachzügler und liegengebliebene Invalide auf ihre Spur geleitet würden. Bei Kindern ist dieser Instinkt oft noch in reiner Form zu beobachten, indem sie vielfach einen unüberwindlichen Abscheu vor Kranken und irgendwie Deformirten haben und schwächliche Kameraden stets zur Zielscheibe für Spott und Misshandlung machen. Während also der Individualegoismus, wenn die darwinistischen Voraussetzungen wirklich den Kampf jedes gegen jeden lehrten, zu dem Wunsche führen müsste, von möglichst schwachen Nebenexemplaren der Gattung umgeben zu sein, wirkt der Gattungsegoismus gerade im altruistischen Sinne dahin, dass den Schwachen und Untüchtigen ein Instinkt von Verachtung, Widerwillen, beinahe Hass entgegensteht. Ist der Egoismus der sozialen Gruppe nach den Prinzipien des Daseinskampfes verständlich und führt er zu einer Aufhebung des Einzelegoismus, so muss diesem letzteren also der angemasste Vorzug, das einzig natürliche Prinzip des Handelns und Sollens zu sein, abgesprochen werden.

Wenn freilich der Sozialismus den Versuch gemacht hat, seine Macht durch ein Bündniss mit der Naturwissenschaft zu vermehren, so ist dies in gleicher Weise falsch, insbesondere wenn es sich um internationalen Sozialismus handelt, der nicht einmal den Gruppenegoismus bestehen lassen will. Die Herabsetzung der Individualität und des persönlichen Vorzugs zu Gunsten einer allgemeinen Gleichheit findet in der Evolutionslehre gewiss Stützen, aber öfter noch Gegenbeweise. Die ganze Zuchtwahl wird von dem Gedanken beherrscht: wer hat, dem wird gegeben; die herrschenden Arten haben die Wahrscheinlichkeit immer grösserer Ausbreitung, die schon höher organisirten Gruppen der Art pflegen noch immer in höherem Grade weiter abzuändern als die auf niedriger Stufe stehengebliebenen. Entsprechend nehmen auch diejenigen wilden

Stämme, welche durch irgend eine Ursache, wenn auch nur unbedeutend geschwächt werden, immer weiter ab, bis sie ausgestorben sind, weil dadurch sofort einem konkurirenden Nebenstamme ein Uebergewicht verschafft wird. Das natürliche untermenschliche Sein zeigt ebenso eine unbarmherzige Aristokratie und Durchsetzung der individuellen Macht wie in andern Fällen die vollkommenste Aufopferung des Individuums. Unsere Prinzipien sind immer nur einzelne durch das Denken herausgelöste Fäden aus dem unendlichen Gewebe der Wirklichkeit, in der sie sich thatsächlich unlösbar mit denjenigen verweben, die unser Denken als die entgegengesetzten zeigt.

Wenn aber auch die Betrachtung der Wirklichkeit uns den Egoismus als den einzig durchgehenden und natürlichen Charakter des Wollens zeigte, so würde sich darum diejenige Verwerflichkeit nicht mindern, die man ihm aus ethischen Motiven oder Gefühlen heraus zusprechen mag; sondern wenn sogar noch der Beweis hinzukäme, dass er das geeignetste Mittel für die Wohlfart der Gesammtheit sei, so würde weder seine Abweisung als letztes ethisches Prinzip darunter leiden, noch seine Annahme als solches dieser Unterstützung bedürfen. Das letzte insbesondere ist wichtig einzusehen. Er ist nämlich garnicht ethisches Prinzip, wenn er solcher Begründung noch bedarf, weil diese bedeutet, dass er nur Mittel zu irgend einem andern, als unmittelbar werthvoll empfundenen Zweck ist. Dass er aber selbst als ein letzter und absoluter Zweck vorgestellt werden kann, ist trotz der instinktiven Zurückweisung nicht zweifelhaft, die die ethische Gewöhnung der allermeisten Menschen dem entgegensetzen dürfte. Die Inhalte des definitiven Wollens sind eben nicht weiter erweisbar oder widerlegbar und wenn jemand behaupten wollte, er empfände die absolute Durchführung des Egoismus als sittliche Pflicht, so müsste man dies genau ebenso als indiskutable Thatsache hinnehmen wie die gleiche Aussage über den Altruismus. Das Sollen ist ein so rein formaler Begriff, dass es sich keinem Inhalt versagen kann. Höchstens scheint

man dem entgegenhalten zu können, dass, was sich unmittelbar logisch widerspricht, auch nicht gesollt werden kann, weil es als denkunmöglich auch nicht gewollt werden kann. Und ein solcher Widerspruch liege hier vor, wenn man sich des Kantischen Ausspruchs erinnere, mit dem er die eudämonistischen Moralprinzipien widerlegt: man beföhle niemandem etwas, was er schon unausweichlich von selbst thäte; solle es deshalb eine Pflicht, einen Imperativ geben, so könne er nicht das eigene Glück betreffen, denn für dieses sorge jeder Mensch schon, ohne dass es ihm als Sollen auferlegt werde. Und eben dies scheint sich allgemein gegen den Egoismus als Moralprinzip anwenden zu lassen. Da derselbe sich ganz von selbst verstünde und immer wenigstens latent und zur Verwirklichung drängend vorhanden sei, da es nicht zu seiner Durchführung, sondern nur zu seiner Bekämpfung eines besonderen Impulses bedürfe, so könne er nicht der Gegenstand eines besonderen Befehls sein; der Imperativ des Egoismus trage Steine zu einem fertigen Haus und begehe einen unmittelbaren logischen Widerspruch.

Allein es scheint mir, dass dieser Gedankengang selbst unlogisch ist, denn er setzt unbefangen voraus, was die egoistische Ethik gerade ableugnet: dass sich der Mensch von selbst und naturgemäss um sich selbst drehe. Die Kantische Verengung davon auf die Glückseligkeit als selbstverständliches Willensziel erledigt sich mit dem Hinweis auf die Askese und die Selbstquälerei jeder Art, der gegenüber ein Imperativ, sich des eigenen Glückes mehr anzunehmen, entschieden denkbar ist; denn wenn man auch jene Tendenzen noch als eudämonistische ansieht und behauptet, sie würden verfolgt, weil sie den betreffenden Individuen Lust gewährten, so verwischt man den Unterschied zwischen Lust und Leid überhaupt und macht das Glücksstreben zu einem blossen Synonymum von Wollen überhaupt, hebt damit seinen spezifischen Sinn auf und kommt zu keiner Erkenntniss. Welchen Inhalt wir aber auch hiervon abgesehen dem Egoismus geben mögen, keiner

ist so durchgehend und selbstverständlich, dass nicht schon das ganz primäre, sittlich unbeeinflusste Wollen ihm entgegen entscheiden und dadurch die Möglichkeit geben könnte, ihn zum Inhalt eines Sollens zu machen. Wir sind nur allerdings durch die bisherigen sittlichen Anschauungen gewöhnt, Sittlichkeit und Altruismus als gleichwerthige Begriffe zu gebrauchen. Das soziale Endziel der Sittlichkeit erscheint als selbstverständlich und desshalb findet man selbst da, wo der Egoismus gelehrt wird, doch fast immer die Rechtfertigung, dass unter seiner Herrschaft auch die Allgemeinheit am besten fahre. Wie man das Handeln eines Menschen theoretisch nur dann zu verstehen meint, wenn man es auf Egoismus zurückgeführt hat, so meint man es nur rechtfertigen zu können, wenn man es schliesslich auf Altruismus zurückgeführt hat. Besonders hervortretend ist dies auf wirthschaftlichem Gebiet. Die freihändlerische Lehre von der Harmonie der Interessen will nicht nur dem Egoismus freies Feld lassen, sondern hält seine Entfaltung für unbedingtes Erforderniss; das laissez faire bezeichnet ihren Standpunkt doch nur einseitig nach der Seite der Regierenden hin, denen sie damit Passivität auferlegt, aber sie stellt daneben die ganz entschiedene aktive Forderung, dass nun jeder auch diese Freiheit benutze, seinen eigenen Interessen mit möglichster Intensität und Rücksichtslosigkeit nachgehe. Wenn sie auch glaubt, das geschähe ganz von selbst und mit naturgesetzlicher Nothwendigkeit, sobald nur der Zwang und die Einschränkung von oben her wegfielen, so würde sie doch jedenfalls, wenn einmal ein freiwilliger individueller Verzicht auf die Konkurrenz vorkäme, dies als ungehörig brandmarken. Aber allerdings nur, weil sie glaubt, dass das öffentliche Leben dadurch Schaden nähme, dass der Gesammtheit am besten gedient wird, wenn jeder Einzelne nur für seinen persönlichen Vortheil sorgt. Wird also der Egoismus hier auch als letzte subjektive Norm hervorgehoben, so ist doch das letzte objektive Ziel die Wohl-

fahrt der Gesammtheit und jener nur ein technisches Verfahren für diese.

Völlig anders, wie gesagt, ist die Gesinnung, die den Egoismus als Endzweck anbefiehlt oder wenigstens billigt. Wir werden zwar immer deutlicher im Laufe unserer Untersuchung zu erkennen haben, dass der Egoismusbegriff noch gar keine Anweisung auf einen bestimmten einzelnen Handlungsinhalt giebt; welche Handlung man aber auch unter diesem an und für sich ganz hohlen Begriff verstehe — es liegt kein zwingender Grund vor, wesshalb das sittliche Bewusstsein nicht mit ihr abschliessen könnte. Es liesse sich prinzipiell in Abrede stellen, dass der Egoismus dasjenige ist, was schlechthin nicht sein soll, der Altruismus das, was sein soll. Man könnte etwa behaupten, das klassische Alterthum sei ganz und gar egoistisch gewesen, es habe den Altruismus als Selbstzweck nicht gekannt, und alle patriotische Hingebung sei entweder ein sozialer Zwang gewesen, der zwar zum selbständigen Triebe geworden sei, aber doch höchstens einen Indifferenzzustand zwischen Egoismus und Altruismus dargestellt habe, während jedenfalls die Gruppe als solche den höchsten Egoismus besessen habe; oder diese Hingabe sei nur ein Umweg des Egoismus gewesen, der bei der Kleinheit der Gruppe und der Unmittelbarkeit, mit der ihre Förderung dem Einzelnen zu gute kam, sich vermöge dieser letzteren selbst am besten gestanden habe. Demgegenüber habe nun das Christenthum einen Altruismus aufgestellt, der nichts anderes sei wie das übertreibende Extrem der in Gegensätzen schwingenden Geistesentwicklung: dass man das Seinsollende mit dem Altruismus identifizirt habe, finde seine Parallele darin, dass nach der verklungenen Lebenslust des Alterthums die Askese zum sittlichen Ideal geworden, dass an Stelle seiner Gegenwartsfreude alle Seligkeit in ein spätes Jenseits verlegt sei. Man könnte nun behaupten, dass diese Epoche, in der der Altruismus das Bereich des Sollens ausgefüllt habe, nicht ewig zu beharren brauche; vielleicht sind der

moderne, auf vielen Gebieten hervortretende Individualismus, die Subjektivität der Weltanschauungen, die Theorien des Solipsismus einerseits, der naturalistischen und materialistischen Ethik andrerseits nur tastende Vorempfindungen, dunkle Ahnungen, die an der grossen Hauptsache herumrathen, an der Emanzipation des Sollens vom Altruismus, an der Befriedigung des Gewissens mit dem vollen Durchsetzen der eigenen Person.

In der ethischen Empfindung, die sich mit diesem Endzweck zufrieden giebt, ist eine zweifache Nüancirung möglich. Sie kann eine rein subjektive sein, die die eigene Person zum Maass aller Dinge macht. Das Sollen ist in das Ich hineinverlegt, ohne doch darum zu verschwinden. Nur der objektive Maassstab, das Ideal, an dem sonst die eigene Leistung als eine nicht von vornherein mit ihm zusammenfallende bewerthet wurde, ist in Wegfall gekommen. Das tel est notre plaisir gilt dem eigenen Innern gegenüber als die höchste Instanz und für die Gesammtheit der Seeleninhalte nehmen die als egoistisch vorgestellten Triebe die Stellung ein, wie der autokratische Fürst oder Gott seinem Gebiet gegenüber: er befiehlt nicht, was recht ist, sondern das und nur das ist recht, was er befiehlt. Ausserhalb dieser inneren Totalität hat das Sollen keinen Inhalt, das gemüthliche Empfinden und Wollen befriedigt sich bei sich selbst, indem es zu einer Spaltung zwischen den allgemein angenommenen, obgleich sehr ungenau so ausgedrückten Gegensätzen: Wollen und Sollen gar nicht kommt. Die Empfindung, die dem letzteren entspricht, verbindet sich von vornherein mit dem ersteren. Es ist also nicht der Ruhezustand eines thierischen Egoismus, der von einem Sollen überhaupt nichts weiss, sondern ein solcher, der das Sollen wohl kennt, aber es praktisch zu einer Spannung zwischen seinen und den übrigen Tendenzen der Seele nicht kommen lässt. Diese Verfassung zeigen häufig sehr kräftige und trotzige Naturen, bei denen das Gefühl, über allen anderen Subjekten zu stehen, zu einer Erhebung auch über alles Ob-

jektive fortgebildet ist. Die Uebereinstimmung zwischen Egoismus und Sollen kommt hier nicht so zustande, dass eine Gesetzgebung da ist, der sie sich unterwerfen, mit der aber ihr Wollen übereinstimmt, während es wohl denkbar wäre, dass dies nicht der Fall sei; sondern sie kennen überhaupt keine Gesetzgebung für sich als die aus ihrem Willen hervorgehende. Ihr Wille *hat* nicht Recht, sondern *ist* Recht.

Aus einer andern Stimmung heraus empfindet man wohl ein höchstes, seinem Begriffe nach unpersönliches Sollen. Man erkennt an, dass es eine objektive Norm giebt, die dem subjektiven Handeln den Werth verleiht oder entzieht; allein diese Norm wird durch rein selbstsüchtiges Handeln erfüllt. Die Inhalte der sittlich-teleologischen Reihe gipfeln sich nur bis zu diesem auf. Der Egoismus findet seine ethische Befriedigung nicht unmittelbar bei sich selbst, sondern auf dem Umwege seiner Uebereinstimmung mit einem Sollen, das a priori ausserhalb seiner liegt. Dies ist ganz und gar von der vorhin gestreiften Lehre zu unterscheiden, nach der das Sollen seinen eigenthümlichen Inhalt im Allgemeinwohl findet und der Egoismus nur das beste Mittel zu dessen Verwirklichung ist. Vielmehr fragen in unserem Falle die einzelnen egoistischen Impulse nicht über sich hinaus, sondern treten nur in die formale Kategorie des sittlichen Ideals, die Pflicht ist ausschliesslich Pflicht gegen sich selbst, aber wirkliche, subjektiv empfundene Pflicht. Der Unterschied gegen die vorige Nüance ist der, dass dort die Pflicht ihrer Form nach nichts anderes ist als Egoismus, hier ihrem Inhalte nach. Dort ist die Verbindung zwischen Sittlichkeit und Eigensucht analytisch, hier synthetisch. So fein und spitz dieser Unterschied in der rein begrifflichen Darlegung scheint, so breit und entschieden sind die psychologischen Gegensätze, für die er der prinzipielle Ausdruck ist. Das Sollen in den Egoismus zu verlegen, ist Sache einer starken, beherrschenden, auf sich ruhenden Persönlichkeit. Den Egoismus in das Sollen hineinzulegen, werden schwächliche Naturen geneigt sein, die zu feige sind, um mit

dem inneren Imperativ überhaupt zu brechen und den Halt an einer objektiven idealen Norm entbehren zu können; die aber andrerseits den Zwiespalt des Innern nicht ertragen können, wie er sich so leicht beim Festhalten einer solchen Norm und gleichzeitigen anders gerichteten Trieben ergiebt, und die desshalb zu dem Ausweg kommen, die Form des einen mit dem Inhalt des andern zu erfüllen.

Eine annähernd genaue Parallele zu dem Unterschied dieser beiden Richtungen des Egoismusprinzips bietet der Altruismus selbst. Auch er kann entweder unmittelbar ein Synonymum des Sollens oder eine Erfüllung eines anderweitig empfundenen Sollens sein. Das erstere ist klar. Der Altruismus kann mit der sittlichen Verpflichtung schlechthin identifizirt werden, die letzte Quelle jeder einzelnen Ausgestaltung dieser bilden. Andrerseits kann man ein Gefühl von Verpflichtung überhaupt empfinden, dessen dunkler Antrieb uns nachher zu altruistischen Handlungen führt, oder kann für die höchste moralische Instanz den göttlichen Befehl als solchen halten, der dann das Gebot des Altruismus zu seinem Inhalte hat. Auch hier findet in der charakterologischen Ausgestaltung dieser begrifflichen Entgegengesetztheit ein entsprechendes Verhältniss wie oben statt. Die sittlich kräftigen, in ihrer Sittlichkeit ganz auf sich selbst stehenden Naturen werden dazu neigen, wenn sie überhaupt altruistisch empfinden, darin auch die volle moralische Befriedigung zu finden, die altruistische Handlung als Selbstzweck anzusehen und sich für diese nach nichts anderem als Quelle und als Stütze umzusehen. Umgekehrt werden die schwächeren und dumpferen Naturen erst anderweitige instinktive, mystische, theologische Antriebe brauchen, um diese dann mit altruistischem Inhalt zu erfüllen. So sehen wir auch von dieser Seite, wie wenig das Sollen als solches sich dagegen wehrt, dem Egoismus und dem Altruismus gleiche Bedingungen zu gewähren.

Neben den Versuch, die thatsächliche Alleinherrschaft des Egoismus auf naturwissenschaftliche Weise zu begründen, kann man den Gedanken stellen, eben dieselbe auf logisch-erkenntnisstheoretische Art zu erweisen. Weil die ganze Welt, die Gesammtheit alles dessen, was für mich überhaupt in Betracht kommen kann, nur meine Vorstellung ist, weil ich im Denken nie über mein Ich hinauskommen kann, darum könnte ich es auch nicht im Handeln; alles Vorstellen ist eben mein Vorstellen, und so ist alles Wollen mein Wollen, und ich kann gar nichts anderes als meine Ziele erreichen wollen. So wenig nach dem Kantischen Ausdruck im Erkennen die Dinge als solche in meinen Geist überwandern, so wenig können im Wollen die Interessen anderer als solche mich bestimmen; wie vielmehr alles Objektive nur insoweit für mich existirt, als es subjektiv und meine Vorstellung wird, so ist auch jeder andere und seine Interessen in praktischer Hinsicht nur durch das Medium meiner Interessen für mich vorhanden, und nur so, dass ich seine Interessen zu den meinigen mache, kann mein Wille altruistischen Inhalt erlangen.

Angenommen, es liesse sich wirklich auf diesem oder einem anderen Wege erweisen, dass alle Handlungen schliesslich auf Eigeninteresse hinauslaufen, so würde damit der Werthunterschied der Handlungen, ihre Qualifikation als gute und böse in keiner Weise berührt. Es übertragen sich dann nur die Begriffe von Egoismus und Selbstlosigkeit, Sinnlichkeit und Edelmuth u. s. w. auf die Differenzirungen des als Ganzes egoistischen Strebens. Es ist nichts damit gewonnen, wenn man ein ganzes Gebiet gleichsam in eine andere Tonart transponirt, da doch die Intervalle, die die Melodie bestimmen, dieselben bleiben. Das führte einfach zu der Nothwendigkeit, einen Egoismus im weiteren Sinne von einem solchen im engeren Sinn zu unterscheiden. Wir würden zugeben, dass jeder im letzten Grunde nur seine eigenen Interessen verfolgt, würden nun aber denjenigen auch fernerhin altruistisch

nennen, der seine Interessen eben in der Realisirung der Interessen Anderer sieht. Was uns, die wir Unterschiedswesen sind, eigentlich interessirt und zum ethischen Urtheil anregt: das Verhältniss der Handlungen untereinander, bleibt das gleiche und zeigt phänomenal die Unterschiede zwischen Egoismus und Altruismus wieder auf, auch wenn das ganze Handeln, das beide umfasst, als egoistisch bezeichnet wird. Da der Begriff des Egoismus überhaupt nur im Gegensatz zu dem des Altruismus einen Sinn hat, so ist er, wo der letztere überhaupt unmöglich ist und logisch ausgeschlossen bleibt, ein leeres Wort, ein blosser Name, ungefähr wie der Begriff Gottes im Pantheismus — denn nur durch den Gegensatz von Gott und Welt kann der erstere Begriff einen spezifischen Sinn erhalten, während es eine blosse Verdoppelung der Bezeichnung ist, wenn man die Gesammtheit möglicher Existenz Gott nennt. Das ist die Tautologie, auf die jeder Monismus führt und die der theoretische Solipsismus, von dessen Vergleichung mit dem praktischen wir ausgingen, in derselben Weise begeht. Der Unterschied zwischen subjektiven und objektiven, eingebildeten und realen Vorstellungen bleibt ungeändert bestehen, wenngleich die Gesammtheit des Vorstellens subjektiv genannt werden muss; es handelt sich dann innerhalb desselben nicht mehr um absolut objektive und absolut subjektive Vorstellungen, sondern um beides im relativen Sinn; jedoch ihr Verhältniss untereinander, worauf allein es für alle Zwecke des Erkennens ankommt, bleibt dabei genau das Gleiche. Es ist gleichsam, als ob das ganze Weltbild an eine andere Stelle des Raumes versetzt würde, was uns vollkommen unmerklich bliebe, da keine von den Relationen, in denen unser Leben und Vorstellen verläuft, dadurch eine Aenderung erführe.

Es ist überhaupt ein völlig vergebliches Bemühen, aus dem Begriff des Handelns irgend einen bestimmten Inhalt desselben, ob egoistischer oder anderer Art, herauspressen zu wollen. So wenig mir der Begriff des Vorstellens eine An-

weisung auf den Inhalt des Vorstellens giebt, so wenig kann aus der Thatsache, dass ich überhaupt zweckmässig will, ein einzelner Zweck egoistischer oder anderer Art deduzirt werden. Die fälschliche Ausdehnung der Thatsache, dass ich das Subjekt meines Wollens bin, dahin, dass ich auch das Objekt desselben sei, dass der Ausgangspunkt des Handelns zugleich auch sein Ziel sein müsse, ist hinreichend durchsichtig, um keiner weiteren Auseinandersetzung zu bedürfen.

Es ist für die Dehnbarkeit logisch-erkenntnisstheoretischer Voraussetzungen, wenn man sie zu realen Erkenntnissen benutzen will, sehr bezeichnend, dass eben derselbe subjektive Idealismus, der den Egoismus als allein mögliche Handlungsweise begründen sollte, auch zur Unterlage der gerade entgegengesetzten Tendenz gemacht worden ist. Wenn nämlich alle anderen Personen sammt ihren Empfindungen und ihren Zwecken nur in meiner Vorstellung existiren, so bilden sie ja einen Theil meines Ich und sind von denen, die ich im engeren Sinn die meinigen nenne, garnicht absolut unterschieden. Ihre Empfindungen sind, so weit sie überhaupt für mich in Betracht kommen und Einfluss auf mein Handeln gewinnen können, Empfindungen in mir, die Befriedigung, die aus der Erreichung ihrer Zwecke quillt, lebt in mir. Anderen Schmerzen zuzufügen, die Erfüllung ihrer Wünsche, so weit sie in meiner Macht liegt, zu verweigern, ist demnach ein Leid, das ich mir selbst anthue, und über dessen Bedeutung als solches sich nur ein unklares und befangenes Vorstellen täuschen kann. Angesichts des Umfangs, den die unter der Vorstellung des Anderen in mir befindlichen Empfindungs- und Zweckkomplexe aufweisen, ist die Befriedigung derselben, die wir Altruismus nennen, die ausgedehnteste Befriedigung des Egoismus. Während also die frühere Deutung des Idealismus besagt, dass es einen Altruismus im hergebrachten Sinne gar nicht gebe, weil ich über mein Ich nicht hinauskönnte, schliesst diese aus derselben Thatsache, dass es einen Egoismus im hergebrachten Sinne gar nicht gebe, da kein Gegensatz zwischen mir und

den anderen, zwischen meinem Willen und dem ihrigen in Wirklichkeit vorhanden sei, und es nur vollkommener Klarheit hierüber bedürfe, um auch im Handeln keinen Unterschied mehr zwischen den eigenen und den sogenannten fremden Interessen zu machen, die, insoweit sie für mich existiren, d. h. für den Standpunkt des Idealismus überhaupt existiren, ja nur meine eigenen wären. So haben auf theoretischem Gebiet Descartes und Kant aus der gleichen Thatsache: eine Welt wird vorgestellt, das absolut Entgegengesetzte gefolgert; jener: also existirt der vorstellende Geist, aber über sein Objekt ist dadurch noch nichts ausgemacht; dieser: also existirt diese Welt, aber über den vorstellenden Geist ist dadurch noch nichts ausgemacht. Wir sehen hier recht, wie wenig monistische Vorstellungen uns zu realen Erkenntnissen verhelfen; es bleibt eben alles beim Alten, wenn ich das in Frage stehende Gebiet in seiner Gesammtheit einheitlich charakterisire, und es ist nur Sache der Betonung, durch welchen der verschiedenen in dieser Alleinheit inbegriffenen Bestandtheile ich ihm eine Färbung nach der einen oder der anderen Seite hin ertheilen will. Ganz entsprechend kann etwa der Pantheismus als Vergottung der Welt oder als Verweltlichung Gottes aufgefasst werden.

Die zuletzt genannte Lehre verkennt, dass es sich in aller Ethik nur um das Verhältniss des empirischen Ich zum empirischen Du handelt, für welches Verhältniss es ganz gleichgültig ist, ob beide in einem absoluten Ich eingeschlossen sind. Dieses letztere habe ich eigentlich nicht mehr das Recht, als Ich zu bezeichnen, weil dieser Ausdruck nur so lange einen Sinn hat, wie ihm ein Du gegenübersteht. — Den gleichen Fehler begeht von der entgegengesetzten Seite die Alleinheitslehre, die die Schranke zwischen dem Ich und dem Du durch den Gedanken der Wesenseinheit alles Seienden niederreisst; während jene Theorie lehrt: Du bist ich, sagt diese: tat twam asi; auch für sie ist der Unterschied zwischen dem Ich und dem Du, auf dem alles ethische Problem ruht, nicht vorhanden,

aber nicht, weil das Ich absolut ist, sondern weil es absolut nicht ist, und der metaphysische Urgrund des Seins, in dem sie eins sind, nur von dem trügerischen Wechselspiel der Erscheinungen, das sie zu trennen scheint, überdeckt wird. Allein eben in dieser getrennten Erscheinung liegt das ganze Problem des Egoismus und Altruismus; alle Bestrebungen, Handlungen, Empfindungen, auf die es in der Praxis ankommt, knüpfen sich an den empirischen Unterschied zwischen dem Ich und dem Du, der dadurch nicht geringer wird, dass in einer Beziehung, die jenseits aller hier in Betracht kommenden liegt, beide eins sind. Auch an dieser Gleichheit der Folgerungen zeigt es sich, dass die Alleinheitslehre methodisch nichts anderes ist als der Idealismus in objektiver Wendung. Schopenhauer behauptet, dass, wer einmal den Zusammenhang aller Wesen durchschaut habe, des Egoismus unfähig sei, weil er erkannt habe, dass jedes Leid, das er anderen zufüge, ihn selbst treffe; er könne keinen Unterschied mehr zwischen sich und den anderen machen, deren Förderung ja die eigene sei. Aber dem kann man entgegenhalten, dass, wenn zwischen meinen Empfindungen und denen der anderen kein Unterschied existirt, ich nicht den geringsten Grund habe, das eigene Glück für andere aufzuopfern; denn wenn ihr Glück das meine ist, so ist doch auch mein Glück das ihre, und wenn alles in einen Topf geworfen wird, so fällt alles Interesse daran fort, an wessen Namen sich die Förderung heftet. Mit der Aufhebung des Gegensatzes ist der absolute Egoismus ebenso möglich, wie der absolute Altruismus; oder vielmehr beide unmöglich.

Empirisch betrachtet, sind die Beziehungen, die Ausgleichungen und Gegensätze zwischen den Gefühlen, die ich die meinigen nenne, und den fremden, die in meiner Vorstellung leben, sehr mannigfaltig und ihre Wirkungen auf die Herausbildung von Egoismus und Altruismus keineswegs mit einem Wort auszumachen. Freilich verstehen wir die Empfindungen des anderen nur nach Analogie der eigenen Empfindungen; allein dann hat wieder der Werth, den wir auf

das Sein und Empfinden anderer legen, eine Wirkung auf denjenigen, den wir unserem eigenen Lebensinhalt geben. Zwischen der Intensität der unmittelbaren und der Mitempfindung findet Wechselwirkung statt: einerseits empfinde ich um so lebhafter mit, je stärker und tiefer der angeschaute Vorfall mich selbst einmal getroffen hat, andrerseits werden eigene Schicksale um so stärkere Empfindungsreaktionen auslösen, je öfter und inniger wir sie schon mit anderen mitempfunden haben. Dabei ist natürlich die abstumpfende Wirkung der Gewöhnung in Abrechnung zu bringen, wie überhaupt da, wo ein angeschautes Schicksal einen Einfluss auf entsprechende Eigenempfindungen gewinnen soll, immer zwei entgegengesetzte Tendenzen nach Ausgleichung ringen: einmal die Neigung, das abzuspiegeln, was wir vor uns sehen, den Weg mitzugehen, der vor unseren Augen betreten wird, uns in das mit hineinziehen zu lassen, was von anderen geäussert wird; andrerseits aber die Neigung, gerade das Gegentheil zu empfinden, dasjenige Gefühl in uns selbst auslösen zu lassen, das das Komplement des Angeschauten bildet. Es ist in unsrer Seele die Neigung zu einer Reaktion vorhanden, die man mit den optischen Nachbildern vergleichen könnte: wenn ein gewisser Gesammtzustand der Seele, in dem die Möglichkeit jeglicher Empfindung ruht, vorhanden ist, so wird leicht die stärkere Erschütterung durch einseitigen Reiz die Folge haben, dass nun eine Abstumpfung der Fähigkeit zu diesem eintritt, und, so weit nun überhaupt noch weiter empfunden wird, die entgegengesetzten Energien in Thätigkeit treten. Daher ist in jeder Seele eine Mischung der Neigungen zur Ergebung in das, was andere thun oder empfinden und der, gerade das entgegengesetzte zu wollen oder zu fühlen. Auch daraus erhellt es, dass ein eintretender Reiz uns so leicht sowohl nach der Seite des Egoismus wie nach der des Altruismus anregen kann, wie uns eine ausgesprochene Behauptung, noch ganz abgesehen von der sachlichen Dignität ihres Inhaltes, einerseits von vornherein zur Einstimmung,

andrerseits zum Widerspruch zu reizen vermag. Von grosser Wichtigkeit ist hier die Quantität des Reizes nach der einen oder nach der anderen Seite; sehr oft nimmt uns ein Reiz in seiner ursprünglichen Richtung bis zu einem gewissen Grade mit, und erst von einem gewissen Quantum, einer gewissen Höhe seiner Entwicklung an schlägt die Wirkung direkt in ihr Gegentheil um, sodass die Erfahrung scheinbar die ganz entgegengesetzten Folgen mit dem gleichen Ausgangspunkt verbunden zeigt. Es ist nicht immer der Fall, was zu denken nahe liegt, dass übermässige Verzärtelung des eigenen Ich mit Gleichgültigkeit gegen Andere verbunden ist; im Gegentheil kommt es auch häufig vor, dass solche Menschen auch die Empfindungen anderer in übertriebener und excentrischer Weise nachfühlen. Hier ist das Entwicklungsschicksal des eintretenden Reizes das umgekehrte, wie ich es oben für möglich erklärte. Schwache Naturen werden durch Empfindungen anderer sehr leicht in die gleiche Richtung mitgerissen, und erst wenn diese Gleichheit einen hohen Grad erreicht hat, derart, dass die eigenen Interessen oder die eingewurzelte Subjektivität des Ich darunter zu leiden beginnen, schlägt der scheinbare Altruismus, die scheinbare Hingabe an die Gefühle des Anderen in ein schroffes Zurückziehen in sich selber um. Umgekehrt ist die Gleichgültigkeit gegen das Leiden anderer auch eine Ursache, dass der Einzelne nun auch gegen eigenes Leid hart ist. Bei wilden Völkern wird häufig eine ausserordentliche Leichtigkeit des Selbstmordes beobachtet. Dazu mag die Gleichgültigkeit beitragen, die sie gegen Schmerzen überhaupt haben, ausserdem aber der Mangel an Theilnahme und Mitgefühl, mit dem sie Leiden und Sterben Anderer mitansehen; die Härte gegen sich selbst ist nicht nur die Ursache der Härte gegen Andere, sondern steht auch in Wechselwirkung mit dieser, die ihrerseits eine Folge sozialer Nothwendigkeiten ist. Je nach der Verschiedenheit der persönlichen und der äusseren Verhältnisse wird das Empfindungsschicksal einer Seele sie für das gleiche, das sie an anderen

vorstellt, empfänglicher oder gleichgültiger machen; grosses Leid kann das Herz ebenso hart gegen das Leiden Anderer machen, wie es diesem gegenüber mitfühlend und weich machen kann u. s. w. Die Folgen der Thatsache, dass die Empfindungen des Anderen nur durch das Medium meiner eigenen für mich existiren, sind also keinesfalls mit einem Wort und mit einer einseitigen Theorie zu erschöpfen, am wenigsten aus dem blossen Begriff des Ich und des Anderen zu deduziren.

Der Ichbegriff ist überhaupt ein ganz formaler, jedes bestimmten Inhalts oder jeder Hinweisung auf einen solchen noch so sehr entbehrender, dass die entgegengesetztesten Strebungen daran geheftet und darin verkörpert werden. Einerseits ist das Ich das gute Prinzip, die Sittlichkeit in uns. Wo die Individualität metaphysisch als der tiefste Urgrund des Seienden gefasst wird, da ist es auch der gebotene Zweck des Handelns, eine immer schärfere Ausprägung derselben herbeizuführen, und dies harmonirt mit dem Glauben, dass das Ich das ursprüngliche Gute sei, ja wie man es ausgedrückt findet, dass der Unsittliche gewissermaassen keine eigentliche Persönlichkeit, kein rechtes Ich besässe. Es trägt dazu jene Eitelkeit bei, die sich in der Sprachwendung ausdrückt, dass die Sünde„ die Versuchung stärker sei als wir, während wir doch nie sagen, dass die Tugend stärker ist als wir; das Gute erscheint als das eigentliche Ich, dem das Böse als äussere Gewalt eines Nicht-Ich gegenüber steht. Andrerseits wird aber auch die sittliche Forderung gerade als eine Macht empfunden, die dem eigentlichen Inhalt des Ich entgegentritt, als ein Gesetzgeber, dem vor allen Dingen der „Eigenwille“ sich beugen muss und der das Ich in Bahnen zwingt, die es, sich selbst überlassen, nicht gehen würde. Dies ist ein Punkt, wo eine Verwandtschaft des Monotheismus mit dem Pantheismus hervortritt; wo nur ein täuschender Schein die Individualität als solche aus dem ἓν καὶ πᾶν auftauchen lässt, oder wo es der Weg der natürlichen Weltentwicklung ist, sie wieder in dieses zurückzuführen, da liegt es auch als ethischer Glaube

nahe, dass das individuelle Prinzip als solches das Böse darstelle.

Diese Zweideutigkeiten und Unsicherheiten stammen zum grossen Theil aus der Unklarheit, die den Begriff des Ich in theoretischer wie in praktischer Hinsicht umgiebt. In ersterer zwar haben Hume und Kant die wesentlichste Förderung gebracht, indem sie nachwiesen, dass das Ich oder die Seele auch nur Vorstellungen sind, aber keine absoluten Substanzen; auch sie sind nur Kollektivnamen, mit denen wir gewisse Erscheinungen zusammenfassen, ohne dass sie ausserhalb dieser etwas Greifbares und Begreifbares vorstellen. Wenn wir für das Denken, das uns als blosse Funktion erscheint, einen Träger suchen, von der Vorstellung ausgehend, dass, wenn gedacht wird, doch ein Etwas, das denkt, dasein muss, so übertragen wir ein Verhältniss, das innerhalb des Vorstellens gilt, auf das Vorstellen als Ganzes, begehen also den logisch falschen Schluss a dicto secundum quid ad dictum simpliciter, denjenigen Trugschluss, mit dessen Hülfe vielleicht die Mehrzahl metaphysischer Aussagen über das Ganze des Seins und Denkens zustande gekommen ist. Wir wissen bekanntlich absolut nichts von der Beschaffenheit der sogenannten Seele, sondern alles, was wir von ihr sagen können, löst sich in die einzelnen Vorstellungen auf, die ihren realen Inhalt bilden. Der Ichbegriff muss aber deshalb so leer sein, weil er den Raum für die divergentesten Einzelheiten gewähren muss. Der Mensch ist ein so wenig einheitliches Wesen, so viele Triebe, Bedürfnisse, Ideale, erfüllen ihn in jedem Augenblick, dass der Egoismus schlechthin ein ganz hohler Allgemeinbegriff ist. Wie die Einsicht in jenen Charakter des Ich die theoretische Philosophie zu dem Verzichte darauf geführt hat, aus dem Begriff des Ich irgend eine reale Eigenschaft der denkenden Substanz erschliessen zu wollen, so muss sie uns auch zeigen, dass kein reales Ziel der praktischen Bestrebung aus ihm herauszuerkennen ist. Wir wissen vielleicht in den täglichen Lebensbeziehungen sehr gut, was wir meinen, wenn wir jemanden einen Egoisten nennen;

allein an wissenschaftlicher Klarheit darüber fehlt vieles. Wenn wir hören, dass der Unsittliche nur sich selbst, nur das Eigene sucht, nur an sich denkt u. s. w., so taucht auch hier das Bedenken auf, dass mit der blossen Vorstellung Ich, die im Zentrum der Bestrebungen des Egoisten stehen soll, noch garnichts Bestimmtes gesagt und gegeben ist, noch keine Direktive auf bestimmte Handlungen, keine Anweisung auf einen bestimmten Gedankenkreis. Dass der Egoist seinen eigenen Interessen nachgeht, heisst im Grunde nur, dass er will, was er will — genau wie die meisten Definitionen des Sittlichen nur eine Umschreibung dafür sind, dass der Mensch soll, was er soll. Es ist doch thatsächlich nie das leere, formale, ungreifbare Ich, aus dem rein als solchem irgend ein Sinn des Egoismusbegriffes, irgend eine Definition des Egoisten sich ergäbe. Da jeder einzelne Willensakt, aber doch auch jede allgemeinere Gesinnung einen konkreten Inhalt haben muss, das Ich aber an und für sich völlig inhaltslos und nichts als der Kreis ist, den wir der Gesammtheit unserer Vorstellungen umschreiben, so ist es nur die Gewohnheit alter Assoziationen zwischen der Form und ihrem gewöhnlichen Inhalt, wenn wir mit dem Ausdruck, dass jemand sich selbst Zweck ist, nur sich selbst sucht, schon irgend etwas gesagt zu haben glauben.

Es ist die gleiche Leerheit der Bestimmung wie in dem Moralprinzip: man solle den Menschen immer zugleich als Zweck, nie als blosses Mittel betrachten. Der Mensch kann überhaupt nie Zweck sein, sondern immer nur eine Modifikation, ein Schicksal seiner, auf dessen Bestimmung es eben ankommt; auch wem es Zweck ist, seine Mitmenschen zu quälen, macht sie ebenso zum Zweck, wie wer ihnen wohlthun will. Wo das Gegenstück dieser Pflicht, nämlich die, sich selbst zum Zweck zu machen, die Pflicht der Selbsterhaltung, in Frage steht, da giebt entsprechend die Thatsache, dass das Selbst nicht eine unzweideutig einheitliche Substanz, sondern eine Sammlung der mannigfaltigsten Inhalte ist, der Möglichkeit

Raum. die allerverschiedenartigsten Ansprüche des Individuums mit dieser Flagge zu decken — und oft genug Contrebande. Ausserdem enthält die Formulirung, der Mensch solle nie bloss als Mittel, sondern immer zugleich als Zweck angesehen werden, eine Hinweisung auf ein quantitatives Verhältniss, auf ein Kompromiss beider Gesichtspunkte, zu dessen Bestimmung indess nichts gethan ist, während es doch gerade auf diese Maasse allein ankommt; jener Formel würde man schon genügen, wenn man die Ausbeutung des Menschen als Mittels zu einem ganz ausserordentlich hohen Grade triebe und ihn dabei nur in unendlich geringem Maasse als Zweck behandelte. Die Erbsünde der Ethik, dasjenige stillschweigend vorauszusetzen, worauf es gerade ankommt, tritt auch hier wieder recht hervor; man meint, über den Sinn davon, dass ein Mensch dem anderen Zweck ist, so sicher zu sein, dass man mit dem blossen Aussprechen dieses Satzes das Wesentliche gesagt zu haben glaubt. Wüsste man nicht aus sittlichen Instinkten, sittlicher Erfahrung und Praxis, welchen ungefähren Inhalt man von vornherein in jeder Moralvorschrift zu suchen hat, so würde die Norm, den Nebenmenschen als Zweck anzusehen, eine unverständliche Redensart sein.

Man könnte versuchen durch den Gegensatz zur Sittlichkeit einen Inhalt für den Egoismus zu gewinnen. Sittlichkeit bestände darin, dass man den Anderen thut, was man will, dass sie einem thun. Die entgegengesetzte Handlungsweise sei Egoismus. Derjenige sei Egoist, der Anderen das anthut, wovon er unter keinen Umständen wollen kann, dass sie es ihm thun, der die Anderen zu Handlungen ihm gegenüber bewegt, die er selbst ihnen zu erweisen keineswegs willens ist. Dies würde vielleicht hinreichen, wenn es sich auf einen allgemeinsten Lebenszweck bezöge, z. B. Glückseligkeit; dann würde derjenige allerdings Egoist sein, der mit völliger Gleichgültigkeit gegen das Glück Anderer dieses nur für sich erstrebt. Als den Sinn des Egoismus pflegt man freilich nur das Streben nach Lust anzusehn, offenbar indess ohne anderes

Motiv, als dass man der sittlich verwerflichen Selbstsucht auch den sittlich geringwerthigsten Inhalt geben wollte. Wenn wir aber überhaupt annehmen, dass es ausser der Lust noch Werthe giebt, so ist es auch ein Fehler, den Egoismus sofort als ein Streben nach eigener Lust anzusehen. Da die Lust auch nur ein Werth des Lebens ist, bei dem sich nicht weiter fragen lässt: wozu? — so lassen sich noch andere ihr in dieser Hinsicht koordinirte Zustände denken, deren Realisirung in Bezug auf das handelnde Ich ohne Rücksicht auf andere Wesen geschehen kann, etwa Vollkommenheit, ästhetische Qualifizirung, religiöse Vollendung u. s. w. Die ganze Schwierigkeit, die realen menschlichen Zwecke überhaupt auf einen Generalnenner zu bringen, einen allgemeinen Zweck des Lebens zu erkennen, richtet sich auch gegen die inhaltliche Bestimmung des Egoismus und verhindert es, als eine solche Bestimmung die obige, dass man den Anderen thut, was man von ihnen nicht leiden will u. s. w., zu erkennen. Wir thun vieles rein Sittliche in Bezug auf Andere, wovon wir entschieden nicht möchten, dass es uns geschehe. Wenn der Richter einen Verbrecher gerecht bestraft, so kann er sich doch dabei denken: Wenn ich das begangen hätte, würde ich davon gelaufen sein; er will also nicht, dass ihm dasjenige geschieht, was er sittlicher Weise Anderen zufügt. Angenommen aber auch, diese Bestimmung reichte hin, so würde sie dennoch nur für ganz einfache und beschränkte Fälle als Kriterium gelten. Freilich bin ich egoistisch, wenn ich jemanden betrüge, insofern ich unmöglich wollen kann, dass mir das gleiche von Anderen geschehe. Man wird aber auch zweifellos eine egoistische Gesinnung an demjenigen erkennen, der um einer Lust willen der öffentlichen Sittlichkeit in's Gesicht schlägt — während hier das Kriterium, dass er nicht wollen kann, dass ihm das gleiche geschehe, offenbar keinen Sinn hätte. Wer im politischen Leben stehend aus blossem persönlichem Ehrgeiz und mit Gleichgültigkeit gegen die politischen Folgen einer bestimmten Partei mit allen Mitteln

die Herrschaft zu verschaffen sucht, wird dem Vorwurf des Egoismus nicht entgehen, wenngleich man diesen nur sehr gezwungen so ausdeuten könnte, dass er Anderen gethan hätte, was er von Anderen zu leiden nicht willens wäre. Alle Depravirungen sozialer Zustände, der Inhalte des öffentlichen Geistes, die von dem Egoismus der Einzelnen ausgehen, treffen doch nicht andere Einzelne in der Art und in dem Maasse, dass man das Verderbliche und Egoistische daran nach jenem persönlichen Kriterium beurtheilen könnte. Und selbst, wo sich der Egoismus gegen einzelne Personen in der Art richtet, dass der Gedanke, von ihnen eventuell leiden zu können, was man ihnen anthut, überhaupt möglich ist — selbst da wird manche trotzige Kraftnatur damit einverstanden sein, das Gleiche zu leiden, was ihr Egoismus Anderen anthut, wenn ein Stärkerer kommt, der sie unterwirft. Die Definition des Egoismus also, dass er anderen thäte, was er von ihnen zu leiden nicht geneigt wäre, ist zum Theil überhaupt nicht anwendbar, weil sich der Egoismus gegen Interessenkreise richten kann, die in dem Handelnden selbst kein Gegenbild finden, zum Theil einfach psychologisch unwahr. Christliche Märtyrer, die nur Segen und Gebete für ihre Verfolger hatten, stürzten sich oft mit Leidenschaft in das Martyrium und ermunterten jene zu immer schlimmerer Peinigung; sie thaten ihnen also dasjenige, dessen gerades Gegentheil sie sich selbst angethan wünschten. Gerade die tiefste Sittlichkeit besteht auch sonst oft genug darin, dass man Anderen thut, wovon man unter keinen Umständen wünscht, dass sie es einem wiedergeben. Auch dieses Kriterium des Egoismus ist also nur insoweit ein solches, als man es auf Handlungsweisen anwendet, die man schon von vornherein als unsittliche vorstellt.

Indess eröffnet sich vielleicht in dieser Richtung die wie immer problematische Möglichkeit, zu einem höchsten Moralprinzip zu gelangen, das dann auch dem Egoismusbegriff eine nähere Bestimmung gestattete. Man könnte als ein solches Moralprinzip nämlich aussprechen: Du sollst dasjenige

wollen, dessen Erfüllung zugleich die Erfüllung eines maximalen Theiles alles überhaupt vorhandenen Willens ist. Dies enthält ebenso wenig Empirisches, ist ebenso formal und allgemein wie das Prinzip Kants; es lässt die inhaltliche Bestimmung als Utilitarismus oder Idealismus noch vollkommen frei und enthält das höhere Genus über diesen beiden; wenn jemand etwa das Glück zurückwiese, so würde der Utilitarismus es ihm aufdrängen müssen, um seinem Grundsatz zu genügen, würde damit aber offenbar in Gegensatz zu dem allgemeinen Gefühl des Richtigen gerathen. Mehr kann man nicht thun, als allen Menschen das gewähren wollen, was sie selbst wollen. Durch das Maximum, das dafür gefordert wird, wird erstens ausgeschlossen, dass man jeden thörichten und eigensinnigen Willen jedes Einzelnen zu befriedigen suchen solle, da hierdurch in den meisten Fällen die Befriedigung wesentlicherer und dauernderer Willensinhalte sogar desselben Menschen geschädigt würde. Zweitens wird dadurch auch jede eigene übertriebene Aufopferung ausgeschlossen, die schliesslich doch eine Beeinträchtigung des Willens der Gesammtheit in sich schliesst, jede Erfüllung eines Einzelwillens, bei der im Grossen und Ganzen die Erfüllung aller anderen Wünsche leiden würde. Und wenn thatsächlich die jetzt lebende Gesammtheit einen Willen erkennen liesse, gegen dessen Erfüllung sich unsere Sittlichkeit sträubt, so bedeutete dies nur, dass der Gesammtwille der Zukunft unserer Meinung nach ein anderer sein wird. Es verhält sich dies wie die Ehre, welche die Meinung andrer Menschen von uns bedeutet; man kann die Ehre innerhalb der umgebenden Gesellschaft verloren haben und doch selbst überzeugt sein, dass man nicht ehrlos ist. Dies hat dann den Sinn, dass in einem andren Kreise, dessen Urtheil nicht durch augenblickliche Unvollkommenheit getrübt ist, die Meinung über uns eine andere wäre. Wir halten es nun zwar oft für unsere Pflicht, das Wollen eines kleinen Kreises von Wollenden zu erfüllen, dem eine überwiegende Zahl anders Wollender gegenübersteht; für

die Thermopylenkämpfer war es sittlich, das Wollen der paar tausend Griechen gegenüber dem der unzähligen Perser zu dem ihrigen zu machen; der Wille von tausend Zulus bringt für mich offenbar nicht dieselbe sittliche Verbindlichkeit mit sich, meinen Willen ihm anzupassen, wie das Wollen eines einzigen mir nahe stehenden Menschen. Dieser ethische Partikularismus erklärt sich so, dass alle Allgemeinheit, von der man weiss, ursprünglich aus dem Kreise der Stammesgenossen besteht, und dass den Willen dieser selbst im Gegensatz zu dem später bekannten Anderer durchzusetzen, nothwendiges Mittel im Kampf ums Dasein ist. Die Vorstellung, dass Sittlichkeit in der Erfüllung des Willens des zunächst allein bekannten kleinen Kreises besteht, wird so fest, dass die spätere Erweiterung des Allgemeinheitsbegriffes die aus jener hervorgehende Gesinnung nur schwer und langsam umgestalten kann. Es kommt hinzu, dass dem Willen der grossen Allgemeinheit oft am vollkommensten gedient wird, wenn der Einzelne den Willen einer begrenzten Allgemeinheit zu dem seinigen macht. Indem die Griechen sich dem für den Augenblick quantitativ überwiegenden Willen der Perser entgegenstellten, förderten sie den Sieg der Kultur über die Barbarei und damit schliesslich doch den Willen der Majorität der Menschheit. Das Moralprinzip des Willensmaximums bildet gewissermaassen die positive Wendung oder auch das Fundament des Satzes: volenti non fit injuria. Wenn dasjenige, was ich gemäss dem Willen eines Andern thue, auch ihm gegenüber kein Unrecht ist, so kann es doch anderweitig ein schweres Unrecht sein; aber doch nur, insoweit es dann dem Willen dritter Personen zuwiderläuft. Eine That, die gegen Niemandes Willen wäre, könnte nicht unrecht sein. Untersucht man die sittlich genannten Willensakte, so findet man, dass sie durchgehends einen dem Willen Andrer parallelen Inhalt haben und in dem Maasse als spezifisch sittlich gelten, wie dieser Wille der Andern ihr Motiv bildet. Nun aber ist jeder auf ein Ziel gerichtete Wille nur dann sittlich, wenn

dieses Ziel selbst sittliche Würde besitzt; die Förderung irgend eines Prozesses innerhalb der Gesammtheit des Geschehens hängt in ihrer ethischen Bedeutung von den Folgen dieses Prozesses, den weiteren Gliedern der kausalen und teleologischen Kette, und diese wieder von den ihnen folgenden ab. Dass A den Willen von B fördert, ist demnach nur sittlich, wenn der Wille von B selbst sittlich ist; dieser ist aber seinerseits nur sittlich, wenn er den Willen von C fördert, u. s. f. Folglich ist die Sittlichkeit des einzelnen Willensaktes von der Gesammtsumme der Willensförderungen abhängig, in deren Zusammenhange er wirkt. Der Nerv dieser Deduktion ist der Gedanke, dass, wenn einmal die Qualität eines Wollens von der Förderung eines andern Wollens abhängig ist — dass dann vermöge der Abhängigkeit jedes ethischen Zieles von einem weiteren schon der erste Wille nicht sittlich wäre, wenn er nicht ausser seiner unmittelbaren Motivirung durch einen andern noch zu der Förderung aller andern beitrüge. Nun liegt zwar der Einwand sehr nahe, dass es dann nie zu einer wirklich sittlichen Handlung kommen könnte, da doch irgendwo einmal ein absolut werthvoller Wille dasein müsste, um durch seine Förderung allen davon abhängenden sittliche Bedeutung zu geben — da es einen solchen aber der Voraussetzung nach nicht geben soll, so kommen wir nur auf einen regressus in infinitum. Allein diese logische Antinomie gilt psychologisch nicht in gleicher Schärfe; hier wie auch sonst häufig wird die logisch unendliche Reihe für das Bewusstsein an einem endlichen Punkt unterbrochen, der meistens durch seine Verschwommenheit und Unbestimmtheit gewissermaassen einen psychologischen Ersatz für die logisch geforderte Unendlichkeit bietet. Wie man etwa die Förderung der Kirche und des Komplexes des hierarchischen Willens als letzte sittliche Pflicht ausgesprochen hat, obgleich doch eigentlich nur der Wille Gottes das letzte Objekt derselben sein kann, den jene ihrerseits zu fördern angeben — ebenso tritt an die Stelle eines absolut werthvollen Willens das

Maximum der Willen, die von dem aktuellen Wollen des Individuums zu einem problematischen höchsten führen und jenes individuelle Wollen in weiterem und weiterem Kreise umgeben. Man kann nun nicht mehr fragen, ob dieser Gesammtwille etwas Gutes wolle, das Erfüllung verdiene; denn das Gute bedeutet eben gar nichts anderes als die höchstmögliche Erfüllung dieses Gesammtwillens, und wir nennen erst diejenigen Handlungsweisen gut, welche ihr dienen. Und so können wir uns denken, dass das Gute nur ein analytischer Ausdruck wäre für den Willen der Majorität, und dass wir an diesem erst den Maassstab hätten, nach dem wir über Gut und Böse urtheilen. Eine nur annähernd genaue Konstatirung dieser Majorität wäre freilich ein lächerliches Verlangen; denn von den auf der Hand liegenden Schwierigkeiten abgesehen, müsste doch auch die Intensität der Willensakte in die Berechnung einbezogen werden; wir dürften einem flüchtig aufblitzenden oberflächlichen Willensakt nicht so viel Einwirkung auf das Fazit einräumen wie einem tief gegründeten und energischen. Auch das ist zu beachten, dass wir sehr oft Dinge aus der Entfernung wollen, die wir in der Nähe oder im Besitz nicht mehr wollen; und selbst für dasjenige Wollen, das sich nach Erfahrung seiner Verwirklichung nicht in sein Gegentheil verkehrt, ist zu beachten, dass die nachträgliche Täuschung ebenso möglich ist, wie die vorgängige. Aber das sind Schwierigkeiten, die sich auch gegen jedes andre Moralprinzip richten, das überhaupt eine Beziehung zur Gesammtheit enthält. Wir haben ebensowenig die Mittel, mit Sicherheit zu bestimmen, dass bei der Durchführung einer Handlungsnorm als allgemeinen Gesetzes, wie Kant es verlangt, nicht irgend ein Widerspruch herauskommt, noch weniger, ob eine bestimmte Handlungsweise bis in ihre fernsten Folgen hinein die Glückssumme auf Erden vermehrt oder nicht. Nimmt man dieses Moralprinzip an, so würde der Wille sich in demselben Maasse von der sittlichen Norm entfernen, in dem sein Inhalt mit einem geringeren Quantum der über-

haupt vorhandenen Willensinhalte parallel geht. Dann könnte dieser Norm freilich entgegengehandelt werden, ohne dass man in Egoismus zu verfallen brauchte; wenn z. B. selbstsüchtige Interessen zu gunsten eines kleinen Kreises aufgeopfert werden, dessen Willen dem des grössten sozialen Kreises entgegensteht. Es würde ein allmählicher Uebergang von dem das Maximum wirklicher Willensakte in sich herstellenden Einzelwillen zu demjenigen stattfinden, der ein Minimum, d. h. nur sich selbst, aber keinen anderen repräsentirt und der dann der schlechthin egoistische wäre.

Dies findet Fortsetzung und Analogie im Verhältniss des Individuums zu sich selbst. Vom Gesichtspunkt der egoistischen Lebensweisheit aus sind wir mit dem einzelnen Triebe in dem Maass zufrieden und gönnen ihm freien Lauf, in dem er mit allen übrigen Trieben harmonirt und den Endzweck wie die Mittel der anderen fördert. Jeder einzelne Willensakt gewinnt unsere Billigung, wenn er ein möglichst grosses Quantum des überhaupt in uns vorhandenen Willens darstellt und verwirklicht. Ja dies ist ein analytischer und sogar identischer Satz, da das Wir, die billigende Persönlichkeit, nichts anderes ist als die Hauptsumme der vorhandenen Strebungen und Vorstellungen; wie der Werth des Individuums für die Gesammtheit sich nach dem Quantum des in dieser vorhandenen und von ihm realisirten Willens bemisst, so der Werth des einzelnen Willensaktes für das Gesammt-Ich nach der Grösse desjenigen Theiles vom Wollen des Ich, den er in sich repräsentirt. Häufig genug machen wir die Erfahrung, dass einzelne Strebungen in uns mit dem Charakter des Egoismus auftreten, dass sie, obgleich inhaltlich der Majorität des in unserem Leben entfalteten Willens entgegengesetzt, im Augenblick die hinreichende Intensität gewinnen, um sich durchzusetzen. Sie finden dann von der Gesammtheit unseres Wesens, nachdem die augenblickliche Störung ausgeglichen und das Durchschnittsniveau des Lebens wiedergefunden ist, die gleiche Beurtheilung, wie ein egoistischer Mensch inner-

halb seines Kreises. Es liegt freilich auf der Hand, dass es nur einer andern grundlegenden Gesinnung bedarf, um das genau entgegengesetzte Moralprinzip ganz ebenso plausibel erscheinen zu lassen. Der Pessimismus der Willensmetaphysik könnte beweisen, dass der Wille durch seine Befriedigung nicht aufgehoben, sondern umgekehrt gesteigert werde. Jede That, die zugleich den Willen eines Andern erfüllt, dient nur dazu, in diesem neue und stärkere Ansprüche an das Leben erstehen zu lassen; die entsagenden Seelen, die mit jedem Wollen abgeschlossen haben, pflegen sich nicht unter den Glückskindern zu finden, denen alles nach Wunsch und Willen gegangen ist. Da nun aber der Wille Leiden ist, da gerade die Auslöschung des Willens den verborgenen Endzweck aller Moral bildet, so ist gerade derjenige Wille der sittliche, der dem Willen möglichst vieler Andrer entgegenarbeitet und ihn bis zur Vernichtung unterdrückt. Nun wird zwar der Wille durch ein gewisses Maass von Widerstand belebt; allein über dieses hinaus erlahmt er an der Entgegengesetztheit der ihm begegnenden Strebungen, wie der Muskel sich durch ein gewisses Maass von Widerstand, das er bei seiner Thätigkeit zu überwinden hat, stärkt, an einem Uebermaass desselben aber erschlafft. Die Verringerung des Willensquantums durch gegenseitige Hemmung der Willensbewegungen würde in der Richtung des Weltprozesses überhaupt liegen, der auf Zerstreuung der Energie, auf Ausgleichung aller bewegenden Kräfte geht. Jenes secundum naturam vivere der Stoiker als allgemeines Moralprinzip würde zu dem Prinzip des Willensminimums als seiner speziellen Ausgestaltung führen und zwar in dem doppelten Sinne, dass die menschlichen Tendenzen einerseits, als Theil der Weltbewegung, so deren auf Paralysirung der Kräfte gerichteten Weg beschleunigten und sich ihr unmittelbar einfügten; und dass sie andrerseits, mit relativer Selbständigkeit ihr gegenüberstehend, als Mikrokosmos ihr Schicksal in sich abspiegelten und wiederholten. Und dann bedarf es nur des mit dem Willenspessimismus ja auch

sonst verbundenen Monismus, um auch den Egoismusbegriff mit entgegengesetztem Inhalt wie oben zu erfüllen. Egoistisch wäre dann derjenige Wille, der mit der eigenen Befriedigung zugleich ein Maximum sonst vorhandener Wollungen befriedigte; denn er würde durch die Illusionen und weiteren Willensbewegungen, die ihm folgten, den Weltprozess zu Gunsten eines kurzen Zeitabschnittes desselben verlangsamen und abbiegen. Dann deckt sich der menschliche Wille schon im Allgemeinen mit dem Egoismusbegriff, denn der Sinn des Egoismus ist doch nur der, dass sich der Theil eines Ganzen dem Wege dieses entgegensetzt. Der Theilwille, der in der Menschheit objektivirt ist, verfährt nach der Konsequenz dieser Lehre in dem Maass egoistisch, in dem er sich durch innerhalb seiner stattfindende Befriedigungen anregt und so die Erlösung des Ganzen hintanhält.

Wenn wir, von der begrifflichen Unklarheit des Egoismus absehend, auch zugeben wollten, dass er die alleinige Wurzel alles psychischen Lebens, zeitlich und sachlich die Grundlage sei, auf die alles Handeln zurückweist, so wäre es doch ein gründlicher psychologischer Irrthum, im Bewusstsein des Handelnden in jedem Fall irgendwo versteckte egoistische Triebfedern aufsuchen zu wollen. Denn wenn auch die Sorge für die Interessen des Anderen, die Aufopferung des Ich für andere Ichs und für die Gesammtheit, die Bezähmung der rücksichtslosen Triebe zunächst nur Mittel und Umwege für den Egoismus gewesen sein sollten, so macht sich hier doch jene höchst weitgehende und folgenreiche Eigenschaft des menschlichen Geistes geltend, derzufolge ihm, was ursprünglich nur Mittel war, zum Zweck auswächst. Dasjenige, was nur mit Rücksicht auf damit zu erreichende Zwecke Sinn und Bedeutung hatte, streift unzählige Male diese Beziehung ab und stellt sich als Ziel dar, das nur um seiner selbst willen erreicht werden soll; alle äussere Sitte z. B. gewinnt allein

durch diesen Prozess die Kraft, an und für sich als sittliche Vorschrift aufzutreten, da sie doch ursprünglich nur das Mittel oder die Bedingung fernerliegender sozialer Zwecke war. Müssten wir in jedem Augenblick die ganze teleologische Reihe vor Augen haben, die eine bestimmte Handlung rechtfertigt, so würde sich das Bewusstsein in unerträglicher Weise zersplittern. Um für das zunächst nothwendige Durchsetzen des Mittels gesammelte Kraft zu haben, muss dies zunächst für sich allein das Bewusstsein beherrschen und je ausgebildeter und konzentrirter der teleologische Apparat der Menschheit wird, desto häufiger kommt es vor, dass man überhaupt in den Mitteln befangen bleibt und zum Endzweck garnicht vordringt. Es ist häufig zu beobachten, wie einzelne Handlungen, um zu ihrem egoistischen Ziel zu gelangen, den Umweg über altruistische nehmen müssen, und wie diese nun selbst zu Zwecken werden, über die nicht weiter hinausgedacht wird. Humane Behandlung von Untergebenen, wenn auch ursprünglich nur aus naheliegendem eigenem Interesse hervorgegangen, wächst doch zum Bewusstsein einer innerlichen Pflicht, eines sittlichen Selbstzweckes empor; Bemühungen und Aufopferungen im öffentlichen Interesse, ursprünglich aus Eitelkeit und Wichtigthuerei unternommen, werden glücklicher Weise oft genug zu wirklichen persönlichen Interessen, denen der Betreffende mit aufrichtiger Selbstlosigkeit obliegt; Amt und Beruf, die nur die Nothwendigkeit der Lebensfristung zu ergreifen gezwungen hat, erlangen eine Kraft über die Seele des Menschen, eine Konzentrirung aller seiner Interessen auf sie, die weit über das zu dem rein egoistischen Zwecke nöthige Maass hinausgeht. Auch an ehelichen Verhältnissen ist es zu beobachten, dass sie, wenngleich nur aus Versorgungs- und anderen Rücksichten eingegangen, schliesslich zu wahrhaft sittlichen und gegenseitig aufopferungsvollen werden, weil das eheliche Leben mit der Fülle und der Eigenart seiner Beziehungen sich aus dem blossen Mittel zu gewissen äusseren Zielen zu innerlichem Selbstzweck entwickelt, sodass der Satz: die Liebe käme in

der Ehe, auch wo sie bei Eintritt in dieselbe nicht vorhanden sei, eine sehr tiefe Bedeutung besitzt. Auch im öffentlichen Geiste finden entsprechende Vorgänge statt; die Fürsorge für die Enterbten: Besserungsanstalten, Armensteuern, Findelhäuser, Asyle für Obdachlose — ist freilich aus dem Sozialegoismus herausgewachsen, der aus dem Ueberhandnehmen des Proletarierelends so viele Schädigungen fürchtete, dass er, um dem vorzubeugen, lieber jene Opfer brachte; aber schliesslich heftet sich das Interesse der Einzelnen und der Gesammtheit an dieses Mittel in so hohem Grade, dass die grössten Spenden für derartige Institute kaum aus dem Bewusstsein sozialer Zweckmässigkeit, sondern aus der Fürsorge für die Armen und Elenden als Selbstzweck hervorgehen. Gerade der Gesichtspunkt der Prophylaxis, dessen wachsende Betonung auf allen Gebieten eine der glänzendsten Erweiterungen des Menschengeistes, eine in ihren Folgen unübersehbare Vertiefung des kausalen und teleologischen Prozesses darstellt, wird die altruistischen Umwege für egoistische Zwecke immer mehr hervortreten und in demselben Verhältniss auch immer mehr zu Selbstzwecken werden lassen. Ich bin überzeugt: man wird einst eine neue soziale Aera von dem Auftauchen des Gedankens datiren, dass der Kampf gegen die Armuth nicht durch Almosen und der gegen das Verbrechen nicht durch Strafen zu führen ist, sondern durch eine Organisation des öffentlichen Wesens, die Armuth und Verbrechen überhaupt nicht entstehen lässt. In dem Maasse nun, in dem die sozialen und egoistischen Zwecke durch altruistische Prophylaxis erreicht werden, werden jene natürlich für das Bewusstsein um eine Stelle tiefer gerückt, die Vorstufen des schliesslichen Zieles müssen immer mehr das Denken und die Praxis auf sich konzentriren, und selbst wenn Altruismus nichts anderes sein sollte als Prophylaxis des Egoismus, so muss er, je höher dieser sich aufgipfelt, um so mehr zum psychologischen Selbstzweck auswachsen; und zwar offenbar nicht nur den einzelnen Handlungen nach, sondern, wenn dieser Prozess oft genug

an solchen vorgegangen ist, auch als Prinzip und allgemeine Tendenz.

Dieses Umschlagen des Egoismus in Altruismus, diese aus dem Egoismus selbst hervorwachsende Werthung des sittlich altruistischen Verhaltens lässt sich noch an einem anderen Vorgang beobachten. Der Mensch beurtheilt den Werth des anderen Menschen zunächst nach dem, was dieser ihm nützt; wir empfinden ein Leben als werthvoll nicht nach der Summe von Lust und Unlust, die es selbst enthält, sondern nach den Gütern der Sittlichkeit und Kulturentwicklung, die es produzirt, also eigentlich egoistisch, nach dem, was es uns, den Beurtheilenden, leistet. Hier aber macht sich eine merkwürdige Dialektik des Egoismus geltend. Eben diese Kriterien, die der Einzelne an der Beurtheilung Anderer und ihrem Nutzen für ihn ausgebildet hat, wendet er schliesslich auch auf sich selbst, gewissermaassen gegen sich selbst an; aus der vielfachen Werthschätzung des Anderen, insofern er mir nützlich ist, erhebt sich, destillirt sich die Nützlichkeit für einen Menschen überhaupt als Kriterium des Werthes, unter welches dann auch ich selbst falle. Wie wir uns theoretisch doch als ein Produkt der Welt betrachten, die wir selbst vorstellend produziren, wie wir uns als ein Objekt unter Objekten ansehen, die doch nur für uns als Subjekte existiren, ganz ebenso reihen wir uns schliesslich objektiv in diejenigen Beurtheilungskategorien ein, die wir ursprünglich nur für Andere, uns Gegenüberstehende geschaffen haben. Der Egoismus rächt sich damit an sich selbst,' indem wir durch eine Art induktiven Verfahrens uns schliesslich selbst nur so weit für werthvoll halten, als wir, Andere für werthvoll gehalten haben, nämlich durch das Handeln für altruistische Interessen. Die Entwicklung wird hier in wunderlicher Weise rückläufig. Der Werthbegriff, aus dem Egoismus entstanden, füllt sich, auf mich selbst bezogen, mit entgegengesetztem Inhalt. Die Möglichkeit, uns selbst objektiv gegenüberzustehen, begründet es, dass wir unser Leben auch unter den unglückseligsten Um-

ständen für werthvoll halten, wenn es nur sittlich ist. Wir beurtheilen uns dann so, wie einen Anderen, dessen Leben wir aus rein egoistischen Motiven wünschen, weil es sittlich, d. h. für uns andere werthvoll ist, gleichviel ob er selbst Leiden oder Freuden davon hat. Die Geschichte des Judenthums zeigt mehrfach solche Fälle, in denen ein egoistisches, Anderen gegenüber sich abschliessendes Verhalten gewisse Normen ausgebildet hat, die sich dann auch auf diejenigen erstrecken, im Gegensatz gegen welche sie ursprünglich geschaffen wurden. Der Monotheismus der Juden bedeutete zuerst bekanntlich keineswegs, dass ihr Gott der einzige wäre, den es überhaupt gäbe. Er war nur anders und grösser als die Götter der anderen Völker und war deshalb sowohl Ursache wie Folge ihrer Abscheidung von diesen. Da nun der Stolz auf diesen Gott die Vorstellung von ihm höher und höher trieb, wuchs sie schliesslich zu der des allein existirenden, allein herrschenden göttlichen Wesens aus; der Trieb und das Bewusstsein, etwas Höheres und Besseres als alle Anderen zu haben, steigerte den Gott, den sie für sich allein hatten, zu einem, der auch über alle anderen Macht besass. Nun aber wurde gerade diese Vorstellung zu einer Kraft, welche die Schranke zwischen ihnen und der übrigen Welt beseitigen half. Der eine, allumfassende Gott wirkte schliesslich zu dem christlichen Glauben, dass alle Menschen Brüder seien. Die Erhebung über die Anderen führte auf diesem Umwege zur Gleichheit mit ihnen. — Es hat sich ferner unter den Juden ein äusserst reger und weitgehender Wohlthätigkeitssinn ausgebildet, offenbar daher stammend, dass sie durch den Ausschluss und die Benachtheiligung von seiten der Völker, unter denen sie lebten, auf vielfache gegenseitige Unterstützung angewiesen waren und sich um so solidarischer miteinander verbunden fühlen mussten, je strenger ihr Gegensatz gegen die Andersgläubigen war. Und nun bemerkt man, dass dieser Wohlthätigkeitssinn sich vielfach über den Kreis der Stammesgenossen hinaus auch auf die Andersgläubigen erstreckt, also auf diejenigen, durch deren

Gegensätzlichkeit gegen die Juden sich das Wohlthätigkeitsmoment so stark in diesen ausgebildet hat.

Schon auf niedrigeren Gebieten kommen mancherlei altruistische und sozusagen ideale Bestrebungen auf diesem egoistischen Wege zustande. So löst sich der Geiz von dem reinen Egoismus, in dem er wurzelt, und wird zur Abneigung gegen Geldausgeben überhaupt. Der wahre Geizhals kann es nicht mitansehen, dass Andere Geld ausgeben, verhindert sie so viel wie möglich daran, auch wenn sein eigenes Interesse nicht in's Spiel kommt. Durch einen leicht verständlichen Abstraktionsprozess emanzipirt sich eine Handlungsweise, die zunächst aus blosser Selbstsucht befolgt wurde, von dieser Einschränkung und wird zur allgemeinen Norm, zu einem praktischen Ideal, dessen Realisirung objektiv um seiner selbst willen und bei jeder möglichen Gelegenheit gesucht wird. Der Gegensatz gegen den Egoismus tritt so in doppelter Form auf: als Interesse für andere Personen und als Interesse für eine objektive Norm. Allein beide sind doch nur verschiedene Stufen des gleichen psychologischen Prozesses. Nur dadurch erscheinen Interessen und Normen uns als objektiv, dass sie für eine möglichst grosse Zahl von Subjekten gelten. Auch im Theoretischen gilt uns diejenige Erkenntniss als die objektive, die von der Gesammtheit der Subjekte anerkannt wird — deren derartiges Anerkanntwerden man wenigstens hofft oder fordert —, und wir haben vom erkenntnisstheoretischen Standpunkt gar kein anderes Kriterium für Wahrheit; innerhalb des einzelnen Subjektes gilt das gleiche: dass ihm als objektiv wahr und objektiv berechtigt diejenigen Vorstellungen erscheinen, die mit der Gesammtheit seiner sonstigen Erkenntnisse und Triebe harmoniren; Vorgänge, deren Feststellung in jedem einzelnen Falle man für subjektiv und zweifelhaft halten mag, erhalten durch Häufigkeit der Beobachtungen den Charakter objektiver Richtigkeit. Das Subjektive und das Objektive stehen sich psychologisch durchaus nicht als getrennte Genera gegenüber, sondern eine allmählige Steigerung führt von jenem zu diesem;

was wir in Erkenntnissen, Normen, Interessen jeder Art objektiv nennen, ist nur eine quantitative Häufung von Einzelnem, das uns, so lange es nur als solches bewusst bleibt, subjektiv erscheint. Wie dasjenige objektive Wahrheit ist, was Wahrheit für die Gattung ist, im Gegensatz zu der Vorstellung des einzelnen Subjektes, so ist das Interesse für ein objektives Ideal im Gegensatz zum egoistischen Wollen nur dasjenige, was die Interessen des weitesten sozialen Umkreises in sich enthält. So entsteht das praktische sachliche Interesse am eigenen Schaffen dadurch, dass man für die Gesammtheit schafft. Wer nur für sich arbeitet, wird immer mehr an den Erfolg und Preis der Arbeit denken, sie wird ihm das Mittel zu einem ausser ihrem sachlichen Inhalt liegenden Zwecke sein. Wenn wir aber statt an uns selbst an eine Gesammtheit von Subjekten denken, deren Interessen und Individualitäten sich für unsere Vorstellung in ihrer Einzelheit gegenseitig paralysiren, wenn wir kein einzelnes Subjekt mehr haben, an das als Spezialzweck sich unsere Arbeit richten soll, so wird das Bewusstsein frei für das Interesse an der Sache selbst. Es ist darauf aufmerksam gemacht worden, dass es zuerst zur Zeit der italienischen Renaissance eine Wissenschaft und Kunst des Kriegswesens gab; das neutrale, sozusagen künstlerische Interesse an der korrekten Kriegsführung entstand durch das Condottierenthum, das allen Parteien abwechselnd zu Diensten stand, und so unter Aufhebung einseitiger partikularistischer Zwecke sein Interesse ausschliesslich der Sache selbst zuwenden konnte.

Durch das Mittelglied hindurch, dass Sittlichkeit eine Form des Interesses für das Allgemeine ist, steht mit der Objektivirung unserer Interessen bei dem Arbeiten für Andere die Erscheinung in Verbindung, dass die Freude am eigenen moralischen Handeln als solchem um so geringer wird, je höher die Moralität selbst steigt; nicht nur, weil unsere Pflichten in schnellerer Progression wachsen als unsere Leistungen, sondern weil, je reiner und tiefer die Sittlichkeit wird, um so mehr

das Interesse an ihrem Objekt jede subjektive persönliche Regung unterdrückt. Auf der höchsten Stufe tröstet man sich beim Misslingen einer guten That nicht mit der guten Absicht, die man gehabt habe; wo das Moralische als solches sich von selbst versteht, da mischt sich kein subjektives tröstendes Moment in das Bedauern um das Objektive, auf das ganz allein es uns ankommt. Wenn das Charakteristische der Idee die Zeitlosigkeit ist, die Gleichgültigkeit gegen ihre Realisirung im Jetzt und Hier, so entspricht dem im sittlichen Idealismus das Thun absolut um der Sache willen, wobei die Opfer, die vorher gebracht werden, und die positiven und negativen Folgen für das Individuum gleichgültig sind. Dem Idealisten in der Wissenschaft ist es gleichviel, wer die wichtige Entdeckung macht, ob er selbst oder ein anderer, wenn sie nur überhaupt gemacht wird. Die Loslösung des Interesses an der Sache von dem an der Person, um derentwillen jenes ursprünglich entstand, ist einer der wichtigsten Vorgänge im ethischen Leben. Indem er sowohl an dem egoistischen wie an dem altruistischen Interesse als Ausgangspunkt beginnen kann, ist er eines der stärksten Bindeglieder zwischen beiden und zeigt, wie falsch es ist, den Charakter eines Willensaktes immer als egoistisch oder altruistisch ansprechen zu wollen, da eben das sachliche Interesse zu einer Triebfeder werden kann, die über das eine wie über das andere gleichmässig hinausführt. Wie die Trennung der Menschen in Schafe und Böcke falsch ist, so ist es auch die der einzelnen Handlungen in egoistische und altruistische — nicht nur, weil beide Elemente in unzähligen Thaten untrennbar durcheinander gehen, sondern weil unzählige, psychologisch angesehen, ganz jenseits dieses Gegensatzes stehen. Allerdings liegt die Alternative nahe genug: mit jeder Handlung, die man unternimmt, müsse man entweder das eigene Interesse fördern, oder wenn nicht dieses, so das eines Anderen, sonst wäre kein Motiv zu dieser Handlung aufzufinden. Unser Wille bindet sich an solche logische Distinktionen nicht, und findet kein Hinderniss, an

gewissen objektiven Geschehnissen als letzten Zielen Halt zu machen, auch wenn dieselben gar keine bewusste Beziehung zu Egoismus oder Altruismus haben. Die Vorstellung Fichtes, dass wir in uns die Nöthigung finden, einiges zu thun, bloss und lediglich, damit es geschähe, ist in viel weiterem Sinn richtig als er meinte. Es gilt nicht nur für die sittlichen Handlungen; ja für diese gilt es sogar vielfach nicht, wenigstens z. B. nicht für die Kantische Auffassung vom Sittlichen, denn das Motiv ihres Vollbrachtwerdens ist doch nicht die Realisirung ihres sachlichen Inhaltes, sondern das allgemeine Gesetz oder die allgemeine Glückseligkeit, der sie dienen, oder Aehnliches. Aber gerade unter Abweisung jedes über die That selbst hinausgehenden Endzweckes wird diese selbst rein objektiv zum Gegenstand des Willens. Dieser hat viel zu sehr rein funktionellen Charakter, bestimmt aus seinem Begriff heraus viel zu wenig die Zwecke, auf die er sich richten kann, als dass man ihn von vornherein in die Alternative egoistischen oder altruistischen Inhalts einsperren könnte. Gerade ethische Anforderungen, deren psychologische Kraft wenigstens unbezweifelbar ist, haben oft genug ein objektives Ideal als Strebensziel aufgestellt, bei dem gerade nicht mehr gefragt werden sollte, wer denn den Nutzen davon hätte. Es war die bahnbrechende That Platos, das Objektiv-Gute im Umkreis des menschlichen Verhaltens zu entdecken. Hatte der Kreis der sokratischen Interessen sein Zentrum ausschliesslich im Menschen gefunden und sollte alles Sittliche geschehen, weil es für den Menschen gut war, so stellte nun Plato dieses bloss Menschliche in den Dienst einer allumfassenden Idee. Wie die Naturzwecke sich für ihn aus der Beschränktheit auf das menschliche Wohl, die Sokrates gelehrt hatte, emanzipiren und der objektiven Vollendung des Weltganzen dienen, so stellen sich auch die sittlichen Zwecke des Menschen für ihn auf eine höhere Warte, indem sie Glied und Mittel zu einer allgemeinen Weltordnung werden. Er kennt ein objektives Gutes, bei dem nicht weiter gefragt werden kann,

wozu es denn gut sei, und das, weit entfernt von unserem Nutzen oder Schaden seinen Maassstab zu entlehnen, vielmehr selbst den Maassstab für unseren wahrhaften Nutzen oder Schaden bildet. Es giebt für Plato gar keinen subjektiven Grund und kein persönliches Verhältniss, aus dem das recht würde, was objektiv und ideell nun einmal unrecht ist; so dass er streng verbietet, erlittenes Unrecht zu vergelten. Denn jemandem Böses zuzufügen ist eben unsittlich und von dieser sachlichen Bestimmung kann die persönliche Zufälligkeit, dass man selbst vorher Böses erlitten, keine Ausnahme rechtfertigen. Zum ersten Mal war hier dargelegt, dass eine gewisse Gestaltung der Dinge an und für sich gut, schön und wünschenswerth sei; dass die Ausprägung eines objektiven Ideals sittliche Nothwendigkeit besitze; und dass der Endzweck unseres Handelns von einem ausser uns gelegenen absoluten Prinzip gesetzt sei. Wenn die Stoiker später als ethisches Ziel die Uebereinstimmung mit der allgemeinen Weltvernunft forderten, wenn die christliche Ethik dasselbe darstellte als Realisirung des Reiches Gottes auf Erden, so haben wir den Gründer dieser objektiven Moralprinzipien in Plato zu suchen, der zum ersten Mal das absolut Gute von der Verschlingung mit der menschlichen Subjektivität, mag sie egoistisch oder altruistisch sein, loslöste und jene höchste objektive Idee in das Zentrum des Weltkreises stellte. Vielleicht ist der Gang der menschlichen Erkenntniss nothwendig der, dass dem vollkommenen Befangensein in dem Hier und Jetzt der Bestrebung, dem schlechthin persönlichen und subjektiven Wollen die Vorstellung eines absoluten objektiven Ideals folge, dass, was ursprünglich nur in uns lebt, in der Form einer über alles Persönliche hinausliegenden Forderung sich verkörpere und dass dann erst spät folgenden Perioden die Erkenntniss auch dieses scheinbar Festen als eines schlechthin Menschlichen vorbehalten bleibt. Jene scheinbare Objektivität mag einen Zirkel enthalten, indem sie das menschliche Gute zu einem absoluten erhebt und nun wieder das menschliche von diesem ableitet; aber

weder leidet ihre historische Wichtigkeit, noch hat ihre psychologische Kraft darunter gelitten.

Den Irrthum, dass es in jedem interessirten Handeln nur eine Wahl zwischen Egoismus und Altruismus gäbe, hat ferner die Neigung zur Personifikation begünstigt. Wie man das objektive Geschehen vielfach nur so verstehen zu können meinte, dass man ihm menschlich seelenhafte Motive unterschob, so scheint das Wollen keinen Sinn zu haben, wenn es nicht schliesslich den Zustand menschlicher Wesen zum Zweck hat; der psychologische Irrthum dieser Anthropomorphisirung ist hierbei ebenso sicher, wenn auch nicht so augenfällig wie jener physikalische. Andrerseits wirkt die Tendenz der Parteiung mit, die überhaupt unser Weltbild formen hilft und zweifellos zu den Kategorien gehört, in die wir die Erscheinungen aufnehmen, um eine Verstandeswelt aus ihnen zu machen. Unser praktisches Leben steht ganz im Bann der Partei — eine Folge der sozialen Zweckmässigkeit des Parteilebens, das durch einseitige Konzentration eine Unzahl von Kräften wirksam werden lässt, die ohne den Anhalt an einer Partei latent bleiben. Dazu kommen die persönlichen Gegensätze in den realen und idealen Interessen, die jedes bestimmte Denken oder Thun von dem entgegengesetzten eines Anderen sich abheben lassen; wie wir uns im Ganzen und Allgemeinen des Ich erst am Du bewusst werden und erst in der Spannung zwischen beiden jedes seinen Sinn bekommt, so gilt das Gleiche von den einzelnen Inhalten der Seele. Die Nothwendigkeit eines Unterschiedes, damit eine spezifische Empfindung zustande komme, und die grössere Leichtigkeit des Denkens, das seine Gegenstände in wenigen, energisch entgegengesetzten Färbungen erblickt, wirken ferner zusammen, um unser Weltbild allenthalben unter das Zeichen der Parteiung zu stellen. So gewinnt denn jene primäre Parteiung zwischen dem Ich und dem Du eine solche Macht über unser Denken, dass wir bei der Frage nach den Endzielen unseres Wollens erst dann am Ende zu sein glauben, wenn wir bei dem egoistischen oder dem altruistischen Inter-

esse angekommen sind. Dieser Einschränkung gegenüber müssen wir auf der empirischen Freiheit des Willens in dem Sinne bestehen, dass es gar keinen Gegenstand geben kann, auf den er sich nicht richten könnte. So gut wie man alles zu denken vermag, es sei denn, dass es sich logisch widerspreche, so gut kann man alles wollen; und so wenig der Begriff des Seins aus sich heraus auf einen bestimmten Inhalt hinweist, aber auch keinen ausschliesst, genau so verhält es sich mit dem Begriff des Wollens. Jede beliebige Sachvorstellung kann unter der Kategorie und dem eigenthümlichen Realitätsgrade des Wollens, ebensogut wie unter denen des Sollens, des Seins, des Könnens etc. bewusst werden.

Neben den rein objektiven Strebungen, die jenseits von Egoismus und Altruismus stehen, beobachten wir unzählige Fälle einer Mischung, eines allmählichen Uebergangs zwischen beiden, sodass es schon desshalb prinzipiell falsch ist, in jeder Handlung die egoistischen von den altruistischen Triebfedern scharf sondern zu wollen. Freilich scheint es, als ob ein tieferes Eindringen zu diesem Ergebniss führen müsste. An der Oberfläche der Erscheinungen liegt Egoistisches und Altruistisches unentwirrbar durcheinander; die Durchkreuzung des individuellen Wollens mit sozialen Strebungen, die Umkleidung des selbstischen Verlangens mit dem Schein der Aufopferung für Andere lassen, sobald man sich sozusagen an die erste Instanz der Handlungen hält, die Grenzen von beiden fortwährend ineinander laufen und sogar nicht nur für die Beurtheilung durch den Dritten, sondern auch durch das eigene ungeschulte Bewusstsein. Bei tieferem Eindringen sondern sich die Triebfedern entschiedener. Die letzten Absichten enthüllen sich, das Mannigfaltige des ersten Anblicks zerlegt sich in seine ursprünglichen Tendenzen, vor der ausschlaggebenden Kraft verschwinden die Unehrlichkeiten und Selbsttäuschungen, die den Beisatz scheinbar anders gerichteter Eigenschaften hervorriefen. Allein über diese zweite Instanz der Erkenntniss erhebt sich noch eine dritte, die das Er-

kenntniss der zweiten reformirt. Die tiefste Einsicht ist doch wohl die, die den Zusammenhang der einzelnen That mit dem Ganzen der Persönlichkeit zeigt. Und gerade dieses Ganze der psychologischen Zusammenhänge, aus dem der Willensakt hervorgeht, enthält offenbar überall eine Mischung ganz entgegengesetzter Tendenzen. Obgleich die Seele keine einheitliche Substanz ist, die als Schnittpunkt aller ihrer einzelnen Aeusserungen diese in gegenseitige Verbindung setzte, so stehen diese Aeusserungen doch zum wesentlichsten Theile miteinander in empirischen, assoziativen und apperzeptionellen Beziehungen und Wechselwirkungen, sodass jeder spätere Akt auf den früheren ruht, jede einzelne Seelenäusserung auf der Summe der gleichzeitig vorhandenen, wenn auch in verschiedener Stärke sich geltend machenden Energien. Und weil die Seele keine einheitliche Substanz ist und desshalb auch keine absolut einheitliche Qualifizirung gemäss den menschlichen Kategorien besitzt, ist eben ihr Gesammtinhalt, über den sich die einzelne Aeusserung erhebt, sehr mannigfaltig und zeigt diese Mannigfaltigkeit, diese Unmöglichkeit der Charakterisirung mit einem einzigen Worte, gerade je tiefer und feiner man eindringt. Die Erkenntniss nimmt hier also die häufige Entwicklung, dass ihre letzte Stufe morphologische Gleichheit mit ihrer ersten besitzt; die Mischung egoistischer und altruistischer Motive, die sich beim ersten Hinsehen aus der Unsicherheit der Beobachtung und Deutung ergab, scheint bei näherem Eingehen einer entschiedenen Trennung der Motive der einzelnen Handlungen Platz zu machen, und erst wenn man auf die letzten Gründe des Handelns zurückgeht, erkennt man nun sicherer und schärfer, wie kein einzelner Willensakt ganz von der Gesammtheit der Persönlichkeit zu lösen ist, in der sich jedenfalls Egoismus und Altruismus mischen. Die logische Entgegensetzung beider verhindert eben nicht den praktischen und psychologischen Uebergang zwischen ihnen. So haben wir z. B. eine unentwirrbare Vermengung von Egoismus und

Altruismus, von Ehrsucht und Fürsorge in dem allgemein menschlichen Zuge, die eigenen Meinungen über das theoretisch und praktisch Richtige allen Anderen aufzudrängen und das Leben derselben nach jenen zu gestalten. Vielleicht am klarsten tritt diese Mischung der Motive bei religiöser Unduldsamkeit und Bekehrungssucht hervor; das reinste Interesse für das Seelenheil der Mitmenschen, die heiligste und selbstloseste Liebe zu ihnen kann dazu ganz ebenso mitwirken wie die teuflischste Herrschsucht, die unerträglichste Anmaassung, die bornirteste Unfähigkeit, irgend einen Widerspruch zu ertragen. Darum befindet sich die moralische Kritik dieser Unduldsamkeit und mancher anderen gegenüber in einer gewissen Verlegenheit: manche Ueberzeugungen können eben nicht tolerant sein, wenn sie stark, aufrichtig, subjektiv sittlich sein sollen. Darum wird ganz konsequent schon in der früheren Zeit der christlichen Kirche die Duldung der Irrlehren als eine Schuld angesehen, die Staat und Kirche um des Seelenheils zahlreicher Menschen willen nicht auf sich laden dürften; Augustin bezeichnet desshalb die Toleranz als eine Grausamkeit. Selbstsüchtige und selbstlose Momente vermischen sich in der Intoleranz oft in so ununterscheidbarer Weise, dass nicht nur die quantitative, sondern auch die qualitative Analyse völlig versagt ist; es sind sehr häufig garnicht zwei ursprüngliche Motive, die sich mischen, sondern ein einziges, das psychologisch zwischen beiden steht und die logische Ausdeutung sowohl nach der einen wie nach der anderen Seite wie als Mischung beider verträgt. Es giebt sogar Mischungen egoistischer Triebe und objektiver Ideale, die eigentlich alle Requisite eines ausschliessenden Egoismus tragen und doch wegen des Beisatzes der letzteren als gerechtfertigt erscheinen; z. B. dass man Schönes an sich und um sich pflege, selbst mit Opfern und in den Seiten der Existenz, zu denen kein Blick eines Anderen dringt; oder dass man ebenso Erkenntnissinteressen befriedige, ganz ohne Rücksicht darauf, ob Anderen davon mitgetheilt wird oder nicht,

und Aehnl. Man sieht daran recht, wie der ganze Hass, der den Egoismus als formales Prinzip des Handelns überhaupt trifft, nur in seinen einzelnen und fühlbaren Inhalten wurzelt. Wo diese Inhalte feiner und vergeistigter sind, wenn auch so raffinirt wie möglich und in Prinzip und Gesinnung garnichts anderes als Egoismus; wo Dritte durch sie vielleicht nur auf weiten und schwer erkennbaren Umwegen beeinträchtigt werden, da hebt sich die Handlung für den Dritten und auch für das eigene Bewusstsein leicht über den Gegensatz von Egoismus und Altruismus in die Sphäre des objektiven Interesses, dem man positiven sittlichen Werth zuschreibt — in den obigen Fällen vielleicht nicht nur, weil diese objektiven Inhalte an und für sich eine gewisse Verdichtung der sittlich sozialen Interessen enthalten, sondern auch wegen der Unschädlichkeit und Harmlosigkeit, mit der der ihnen Hingegebene sich wenigstens von dem gröberen und unmittelbaren Interessenkampf gegen Andere fernzuhalten pflegt.

An dem Anfang der sozialen Entwicklung, an dem das Individuum sich noch nicht als fest umschriebene Persönlichkeit innerhalb seiner Gruppe gefunden hat, wird die Zweideutigkeit zwischen Egoismus und Altruismus besonders stark sein; wo der Interessenkreis des Ich sich von dem seiner Umgebung, auf die die altruistische Thätigkeit sich zu richten hätte, noch nicht scharf sondert, wird entweder mit einer und derselben Handlung leicht beiden Ansprüchen genügt, oder die häufige Aufopferung des Einzelnen bei dem geringen Werth des Individuums noch nicht scharf empfunden. Andrerseits bietet wieder die entwickeltere Kultur gerade durch die Differenzirung der Persönlichkeit manche Mittel zur Vereinigung beider Tendenzen. Die Differenzirung der Wesen untereinander stellt nämlich desshalb eine höhere Entwicklungsstufe dar, weil das einzelne Wesen um so mehr Aussicht haben wird, sich zu erhalten, je verschiedener seine Lebensbedingungen von denen seiner Nachbarn sind, d. h. je weniger es um dieselben Dinge mit ihnen zu konkurriren braucht; ein Maximum

von Bevölkerung findet sich auf einem Terrain von gegebener Ausdehnung, wenn ein Maximum von Verschiedenheit in der Organisation der Bevölkernden stattfindet. Dem entspricht es auch, dass die niederen Geschöpfe in der Natur einen verhältnissmässig grösseren Raum und die niedrigen Gesellschaften ein verhältnissmässig höchst umfangreiches Gebiet brauchen. Demnach vereinigt die Differenzirung und Individualisirung in schöner Weise das Interesse des Ich mit dem der Anderen: sie giebt jenem ein relativ unbestrittenes Gebiet, eine Möglichkeit der Lebensführung, der nur eine geringe Konkurrenz droht, während sie andrerseits das Feld für Andere frei macht.

Der Mangel eines absoluten Unterschiedes zwischen individuellem und Allgemeinheitsinteresse ist nun besonders für die Epoche klar, in der die Familie bezw. die Gens die soziale Einheit bildet, sei es, dass sie ohne höheren staatlichen Zusammenhang für sich lebte, sei es, dass sie in einem solchen einbegriffen war, aber doch noch so scharf gegen jede andere Familie sich als Ganzes abgrenzte, dass sie ganz für jede That des Einzelnen verantwortlich gemacht wurde. Hier kann es vielfach zu einem Bewusstsein der Interessenspaltung zwischen dem Ich und den Anderen garnicht gekommen sein. Die Familie bietet einen sozial-einheitlichen Zustand dar, aus dem die Differenzirung einerseits zum Individuum, andrerseits zur erweiterten sozialen Gruppe führt. Wir dürfen uns aber den Zustand der Familiengruppe nicht als eine „Mischung“ von Egoismus und Altruismus, Individualismus und Kollektivismus denken; vielmehr war er etwas ganz Einheitliches, Ungemischtes, aus dem erst die spätere Entwicklung zu diesen einseitigen Standpunkten führt, die er vollkommen ungeschieden in sich enthält, und von denen wir uns erst nachträglich vorstellen, dass sie jenen Zustand zusammensetzen. Um so häufiger wird der zusammengesetzte Charakter einer Handlung nur für die subjektive Betrachtung bestehen, als die gleiche That je nach dem Standpunkt des Urtheilenden sowohl egoistisch wie altruistisch sein kann. Von welchem Grundsatz aus ich dies verstehe,

wird die Analogie mit dem Begriff der allgemeinen Menschenliebe ergeben. Untersuchen wir im einzelnen, welche Forderungen man damit zu decken pflegt, so finden wir, dass es immer nur relative Allgemeinheiten sind, um die es sich handelt. Der weitere Kreis von Pflichten wird dem engeren gegenüber als der der allgemeinen Menschenliebe bezeichnet, ohne dass er selbst ein absolut weiter wäre. Wenn es also z. B. spezifische Pflicht ist, für meine Familie zu sorgen, so erscheint es dagegen als ein Resultat der allgemeinen Menschenliebe, wenn ich für einen kranken Reisegefährten, den ich nicht weiter kenne, sorge. Nun kann man aber auch dies als eine engere Pflicht ansehen, dass ich für einen solchen unglücklichen Menschen, der etwa niemand anderen hat, etwas thue und dem gegenüber ist es allgemeine Menschenliebe, wenn ich einen Beitrag für ein Krankenhaus gebe, dessen Insassen mir völlig unbekannt sind. Und wenn dies etwa ein Krankenhaus in einer anderen Stadt meines Vaterlandes ist, so erscheint dies als spezifische Liebespflicht gegenüber der, für ein Krankenhaus im fremden Lande etwas zu geben, als allgemeine gegenüber der, es für ein Krankenhaus in meiner Vaterstadt zu thun. Dass wir dies aber als Liebe und nicht direkt als Pflicht bezeichnen, liegt daran, dass das Pflichtbewusstsein unseren Geist noch nicht tief genug durchdrungen hat, um auch unser Verhältniss zu den ferner Stehenden unter dem Gesichtspunkt der Pflicht erscheinen zu lassen; so dass, was wir für sie thun, als ein opus supererogationis erscheint, als etwas, was nur noch Sache der über die Pflicht hinausgehenden Liebe ist. Die Pflicht beschränkt sich ursprünglich auf den engen sozialen Kreis und dieser erweitert sich doch nur so langsam, dass für das nur Gefühlsmässige noch immer ein grosser Spielraum bleibt. Wie hier also die gleiche That je nach der Grösse des Kreises, von dem aus man sie betrachtet, sowohl als spezifische Pflicht wie als Folge allgemeiner Menschenliebe erscheinen kann, so kann die entsprechende Doppelheit der Ausdeutung auch in Bezug auf Egoismus und

Altruismus eintreten. Wenn ich z. B. in hingebender Weise für meine Familie sorgend dazu Mittel anwende, die dritte Personen beschädigen, so ist diese Handlungsweise von dem blossen Ich aus gesehen altruistisch, von dem weiteren sozialen Kreise aus aber egoistisch; denn für diese bilde ich in der in Betracht kommenden Hinsicht mit meiner Familie zusammen ein einziges Subjekt. Allgemeiner ausgedrückt: die Interessirtheit für einen bestimmten sozialen Kreis ist für diesen Altruismus, für den darüber hinausliegenden jedoch Egoismus. Insoweit ich mich als Glied dieser Gruppe fühle oder als solches betrachtet werde, ist die Handlung, die sie fördert, egoistisch; insoweit ich mich aber ihr noch gegenüber stelle, sei es als blosses Individuum, sei es als Mitglied einer anderen Gruppe, ist ebendieselbe altruistisch.

Dieser Umstand, dass der gleiche soziale Kreis, nämlich der engere, einerseits Objekt meines Altruismus, andrerseits meines Egoismus ist, bewirkt natürlich die mannigfaltigsten Kreuzungen und Ungleichmässigkeiten des sittlichen Empfindens. Bei unentwickelter Kultur bildet der engere Kreis, an den der Einzelne gewiesen ist, das alleinige Material seiner Sittlichkeit. Nur das Verschulden gegen die eigene Gruppe wird rechtlich geahndet, während der fremden gegenüber Gesetzlosigkeit herrscht, und das innerliche sittliche Bewusstsein entspricht dem, indem es offenbar eine strafende Reaktion des Gewissens nur an die Sünden gegen den unmittelbaren Stammeskreis, nicht oder viel weniger an solche gegen die fremde Gruppe knüpft. Dies wird in erhöhten Verhältnissen anders empfunden. Das Vergehen gegen den eigenen engeren Kreis ist hier oft das als weniger unmoralisch beurtheilte, da es mehr als Verletzung des Eigeninteresses erscheint; indem die gesteigerte Kultur eine grosse Anzahl von Gruppen unter gemeinsamen ethischen Gesichtspunkten befasst, wird die Solidarität der einzelnen Gruppe in sich erst als eigentlicher Egoismus bewusst. Die ethische Berührung und sozusagen Reibung der Gruppen aneinander bewirkt, dass der naive

Egoismus der Gruppe, welche ihren ganzen Gesichtskreis allein ausfüllte, zu einem eben durch den Gegensatz bewussten wird. Die Zusammengehörigkeit der egoistischen Zwecke mit denen einer Gruppe kann also genau die entgegengesetzten ethischen Folgen haben, je nachdem diese Gruppe die einzige ist, gegen die man Pflichten hat, oder von einer weiteren umgeben ist. In höheren Verhältnissen sind beide Gesichtspunkte nur in der theoretischen Analyse trennbar, während die Praxis ihre Mischung zeigt: so ahndet z. B. die moderne Gesetzgebung einerseits Vergehungen innerhalb der eigenen Familie weniger scharf, andrerseits schärfer als die gegen Fremde. Dieses Doppelverhältniss zum engeren Kreise wird sittlich und rechtlich sehr schwierig, wo Mischverhältnisse in bezug auf ein Eigenthum vorliegen, sodass unsicher ist, ob es Gemeingut in dem Sinne ist, dass der Einzelne ihm als einem Besitz einer juristischen Person gegenübersteht, oder im Sinne des Condominium, an dem jeder realen Antheil hat, sodass das Ganze aus den Antheilen der Einzelnen zusammengesetzt ist. Im letzteren Fall ist das Vergehen weniger sittlich strafbar, weil der Sünder sich damit mehr in's eigene Fleisch schneidet. Das Glarner Gesetzbuch straft den im fremden Walde Frevelnden als Dieb, den aber, der es im Walde der eigenen Gemeinde thut, nur als Frevler — in direkter Umkehrung also des Verfahrens primitiver Gruppen.

Im Ganzen lässt der Glaube an das absolute Ich, an die einheitliche substantielle Seele auch im Ethischen den Gegensatz des Eigeninteresses gegen das altruistische schroffer erscheinen, als er thatsächlich ist. Wenn jene metaphysische Idee der Seele sich für eine vorgeschrittene Erkenntnis in die Einzelvorstellungen auflöst, deren Summe die Seele bildet, so ist der weitere Schritt nun der, dass das Ich auch in dieser Form als der Schnittpunkt sozialer Kreise, als das Resultat sozialer Bewegungen erkannt wird. Nicht nur in unserem Besitz an Wissen ist nur ein verschwindendes Minimum völlig originell und fast alles Erbschaft der Gattung, sondern auch unsere Triebe, Neigungen und Interessen sind viel häufiger,

als es dem naiven Selbstbewusstsein scheinen mag, aus sozialen Fäden gesponnen. Mein Glück ist identisch mit dem meiner Familie, meine Ehre mit der meines Standes, meine geistige Förderung mit der von gleichen Interessen bewegter Kreise, meine religiöse Erhebung mit der meiner Gemeinde etc. Es ist freilich sehr billig, diesen Ausdruck für einen ungenauen und bildlichen zu erklären, da nur eine geringe Analyse dazu gehöre, um darzuthun, dass der Zusammenhang meines Empfindungsniveaus mit dem der erwähnten Kreise auf einfacher Kausalität, aber nicht auf unmittelbarem Zusammenfallen beruhe. Demgegenüber scheint mir die folgende Betrachtung berechtigt und für alle Ethik wichtig. Wo man von der Einheit eines Gebildes irgend welcher Art spricht, da meint man — da uns die absolute metaphysische Einheit unzugänglich ist — die Wechselwirkung der Theile. Der Zusammenhang derselben, der sie als Theile eines Wesens erscheinen lässt, ist die Folge der wechselseitig ausgeübten Anziehungs- oder sonstigen Kräfte. Und da wir eben keinen anderen Begriff von Einheit haben, so dürfen wir überall da von ihr sprechen, wo ein bestimmtes Maass gegenseitig wirkender Kräfte sichtbar wird. Und zwar giebt sich dieses Maass in der Bildung dessen zu erkennen, was man einerseits den objektiven Geist, andrerseits die Gesellschaftsseele genannt hat. Bei dauernderen Beziehungen von Individuen untereinander gestaltet sich zwischen ihnen ein gemeinsames Niveau, das dann in relativer Unabhängigkeit von jedem einzelnen Mitgliede besteht. Wo eine Vereinigung stattgefunden hat, deren Formen beharren, wenngleich einzelne Mitglieder ausscheiden und neue eintreten; wo ein gemeinsamer äusserer Besitz existirt, dessen Erwerb und über den die Verfügung nicht Sache eines Einzelnen ist; wo eine Summe von Erkenntnissen und sittlichen Lebensinhalten vorhanden ist, die durch die Theilnahme der Einzelnen weder vermehrt noch vermindert werden, die, gewissermaassen substantiell geworden, für jeden bereit liegen, der daran theilhaben will; wo Recht, Sitte, Verkehr Formen ausgebildet

haben, denen jeder sich fügt und fügen muss, der in ein gewisses räumliches Zusammensein mit Anderen eintritt — da überall ist Gesellschaft, da hat die Wechselwirkung sich zu einem Körper verdichtet, der sie eben als gesellschaftliche von derjenigen unterscheidet, die mit den unmittelbar in's Spiel kommenden Subjekten und ihrem augenblicklichen Verhalten verschwindet. Hier hat die Wechselwirkung denjenigen Grad von Innigkeit erreicht, der die Individuen in ihrer Gesammtheit als eine Einheit erscheinen lässt und in der fraglichen Beziehung das Individuum als solches aufhebt. Der Antheil des Einzelnen im Geben und Empfangen ist nicht mehr herauszusondern. Dieses Verhältniss mag viele erkenntnisstheoretische Schwierigkeiten haben, für das unmittelbare und namentlich das naivere Bewusstsein stellt es sich jedenfalls so dar, dass die eigene Ehre, das eigene Glück etc. gewissermaassen Theile eines sozialen — standesmässigen, familienhaften etc. — Besitzes an diesen Gütern sind; sie gehen gleichsam aus der einheitlichen Quelle des sozialen Besitzes an den Einzelnen über, weil sie auf alle Anderen übergehen.

Mit der Zerfällung des absoluten einheitlichen Ich in die Summe der wirklichen Vorstellungen, welche die historische Entwicklung der Persönlichkeit entstehen lässt, harmonirt es, dass auch unsere egoistischen Handlungen nicht alle Theile und Beziehungskreise unseres Ich zu fördern pflegen, sondern nur bestimmte derselben, während andere davon unberührt bleiben und häufiger noch gewisse Opfer bringen müssen. Selten durchsetzt ein neu auftretender Wille die bestehenden Verhältnisse unseres eigenen Ich und unserer Interessen so, dass er sich überall an sie vollkommen anschmiegte, dass das neue Verlangen von vornherein nur zusammenstimmende und kommensurable Beziehungen zu unseren sonstigen aufwiese und genau eine Stelle einnähme, welche noch von nichts anderem, erst zu verdrängendem besetzt wäre; sondern sogar der egoistischste, in Bezug auf Andere rücksichtsloseste, ja verbreche-

rische Wille wird zu seiner Durchführung Opfer an Kraft, Zeit, Bemühungen, sittlichem Widerstreben, Besorgniss vor äusseren Folgen u. s. w. fordern. Weil wir keine aus einem Einheitspunkt heraus harmonisch entwickelten Wesen sind, sondern einen Theil unseres Ich dem anderen angegliedert haben, wie die Zufälligkeit unserer äusseren und inneren Lebensgeschichte es mit sich brachte, und desshalb höchst verschiedenartige und oft entgegengesetzte Interessen in uns vereinigen, wird die Wirkung unserer Thaten sich meistens auch in Bezug auf uns selbst spalten und ein Theil unseres Ich muss Opfer bringen, sozusagen altruistisch verfahren, damit ein anderer Theil sich egoistisch fördern könne.

Lehrt uns nun aber ein weiterer Blick, dass diese verschiedenen Interessen aus sozialen Entwicklungen herstammen und von der Nabelschnur, die sie mit diesen verband, nur theilweise gelöst, unzählige Beziehungen und Wirkungen zu ihnen hin besitzen, welche gleichfalls die mannigfaltigsten Komplikationen und Gegensätzlichkeiten untereinander aufweisen: so ist klar, dass die Folgen unserer Handlungen sie sehr selten als entschieden egoistische oder altruistische, weder der Gesinnung noch der äusseren Erscheinung nach, werden auftreten lassen. Die Namen Egoistisch und Altruistisch sind oft nur Bezeichnungen a potiori, indem sie die überwiegende Tendenz und Folge einer Handlung aussprechen, die sich thatsächlich in eine Reihe von keineswegs harmonischen, kausalen und teleologischen Momenten spaltet. Die rücksichtsloseste Habgier schliesst doch in vielen Fällen wenigstens die über den nackten Egoismus hinausgehende Fürsorge für die Familie ein, die Eitelkeit ist eine nur auf Grund sozialer Beziehungen entstehende Eigenschaft, Rauflust und Gewaltthätigkeit sind Erbschaften einer Zeit, wo diese Eigenschaften für das Bestehen der Gruppe höchst nothwendig waren; die unerhörte und zum Theil verbrecherische Selbstsucht und Habgier von Kapitalisten, die z. B. einige der grossen Eisenbahnnetze Nordamerikas bauten, haben dadurch doch Millionen von Menschen

die Bedingungen für fruchtbare Thätigkeit und Wohlhabenheit geschaffen u. s. w. Ich erwähnte schon die Nothwendigkeit altruistischer Umwege zur Erreichung egoistischer Ziele, welche gleichfalls zur Vermischung und Verwischung beider Prinzipien leitet: Eduard I. brauchte Geld und Soldaten und dies war der Ursprung der Freiheiten der englischen Verfassung, indem es ihn nöthigte, zur Erreichung seiner egoistischen Zwecke dem Volksinteresse Konzessionen zu machen; die ewig geldbedürftigen Bourbonen greifen dazu, alle Aemter zu verkaufen, aber eben dadurch eröffnen sie dem Bürgerstand den Weg zur Staatsverwaltung. Lehrreich ist auch der folgende Vorgang. Das irische Parlament war bis zum Jahre 1768 ein reiner Popanz, durch alle Mittel der Gewalt und der Korruption von England beherrscht und jeder Spur von Selbständigkeit entkleidet. Ausser der kleinen Patriotenpartei, welche sich um Henry Flood schaarte, bewahrten nur noch die grossen adligen Familien eine gewisse Unabhängigkeit, die aber von vornherein einen ganz andern Charakter als die in dem Programm der Patrioten trug, eine Unabhängigkeit, die von ihrer Habgier, ihrer Gesetzlosigkeit, ihrem Egoismus getragen wurde. Da nun aber die englische Regierung während der Verwaltung von Lord Townshend ihre Unabhängigkeit zu brechen wünschte, um das Parlament noch unterwürfiger zu machen, trieb sie jene den Patrioten in die Arme und liess sie mit diesen zu einer Partei verschmelzen, die dann die Unabhängigkeit des Parlaments durchsetzte. Um die Freiheit im egoistischen Sinne zu wahren, machte es der Adel möglich, dass sie im patriotischen Sinn gewonnen wurde.

Eine naheliegende Vorstellung ist hier abzuwehren. Vielfach schon hat man dem Egoismus das Verdienst zugeschoben, zur besseren Erreichung seiner Zwecke den Altruismus ins Leben gerufen zu haben. So ist gelegentlich der Versklavung — statt der ursprünglichen Tödtung des überwundenen Feindes — gesagt worden: wenn auch das Motiv ein rein egoistisches war, einerlei, gesegnet sei der Egoismus, der den Werth des

Menschenlebens erkannte und anstatt dasselbe in wilder Wuth zu zerstören, Selbstbeherrschung genug besass, es sich und damit der Menschheit zu erhalten. Ein vollkommener Irrthum! Nicht der Egoismus als solcher, nicht die selbstsüchtige Gesinnung führt zur Schonung des Ueberwundenen, sondern die Verhältnisse, welche jetzt seine Verwerthung als Arbeitsthier möglich und nützlicher machen als seine Vernichtung und die gewachsene Einsicht in diese Verhältnisse. Auch macht der Egoismus damit ja nur ein Theilchen von dem gut, was er selber Böses angerichtet hat, da er doch den ganzen Kampf und die Ueberwindung des einen durch den andern heraufbeschwor. Die Argumentation ist ungefähr die: gesegnet sei der Dieb, dass er, von der Furcht vor der Strafe ergriffen, das Gestohlene wiedererstattete und damit das Recht des Eigenthums anerkannte. Der That, um derentwillen der Egoismus gesegnet wird, hätte es überhaupt nicht bedurft, wenn er von vornherein nicht existirt hätte. Nur höherer Intellekt, allenfalls noch höhere Selbstbeherrschung, nicht höherer Egoismus hat in jenem Falle entschieden.

Und abgesehen von der Frage nach der Gesinnung darf auch in Bezug auf den äussern Erfolg in keiner Weise etwa gesagt werden, dass die Kräfte, die das Böse wollen, schliesslich immer das Gute schaffen müssen; die Zufälligkeit der geschichtlichen Entwicklung, die Interessen und Triebe des Einzelnen und der Gesammtheit so regellos durcheinander wachsen liess, hat ebenso oft unversöhnlichen Gegensatz zwischen ihnen gestiftet, wie sie sie von seiten der Ursache wie von seiten des Zwecks her zusammengehen liess; der Gegensatz, wie die Solidarität der Interessen quellen oft aus der identischen Wurzel, z. B. im Kaufmannsstand, wo die Gleichheit der Branche einerseits eine unerbittliche Konkurrenz, andrerseits einen zur Verbindung und gemeinsamem Vorgehen nöthigenden Parallelismus der Interessen bewirkt. Nach beiden Seiten hin neigt das populäre Bewusstsein zu Irrthümern. Den Gegensatz des altruistisch-sozialen gegen das egoistische

Interesse stellt man sich gern als einen nur an der Oberfläche liegenden, der tieferen Wahrheit nach aber als eine schliessliche Einheitlichkeit vor; wir werden Gelegenheit haben, diesen metaphysischen Optimismus in seiner ganzen Grundlosigkeit darzustellen. Andrerseits aber wirkt der Zug unseres Geistes, eher den Unterschied als die Gleichheit zu bemerken, dahin, vor dem egoistischen Theile unserer Strebungen die sozialen Fäden zu übersehen, die sich überall hineinspinnen. Es kommt hinzu, dass diese auch durch die Länge der Vererbung selbstverständlich geworden sind, während die egoistischen Interessen mehr am Augenblick haften. Und dieser Mangel an Erkenntniss hat wieder manche ethische Unzulänglichkeit zur Folge. Unser praktisches Bewusstsein würde sich eher und öfter den sozialen Interessen hingeben, wenn es sich klar darüber wäre, wie vielfach es dasselbe schon so wie so thut. Und die Auflehnung gegen die Gesellschaft ist vielfach desshalb so ungerecht, weil derjenige, der sie begeht, dabei doch alle Vortheile behalten will und behält, die er aus der Angehörigkeit an die Gesellschaft zieht, freilich unzählige Male, ohne sich über den Umfang der Schuld gegen die Gesellschaft klar zu sein. Selbst das unbeschränkte Recht am eigenen Erwerb, das aus logisch-sittlichen Grundsätzen scheinbar selbstverständlich folgt, wird dadurch begrenzt, dass diejenige persönliche Handlung, welche zum Erwerb der Sache gehört, nur einen Theil der Umstände bildet, welche ihren Besitz bedingen. Thätigkeiten und Verhältnisse Anderer und der Gesellschaft, sowohl vergangene als gegenwärtige, gehören dazu, um die Sache herzustellen und die Bedingungen zu schaffen, unter denen sie mein Eigenthum werden und bleiben kann; was ich dann noch dazu thue, ist allerdings die nothwendige, aber nicht die ausschliesslich wirkende Bedingung meines Besitzes. Nun scheint man freilich sagen zu können: da dieser Antheil, diese Mitwirkung der Gesellschaft jeden Einzelbesitz affizirt, da er die gemeinsame Grundlage ist, welche ausnahmslos jedem Besitzenden zu Gute kommt, so werde kein einzelner Besitz da-

durch berührt; der Einzelbesitz charakterisire sich durch das Verhältniss des einen besitzenden Individuums zum andern resp. zum Objekt und nicht durch ein für Alle gleiches Verhältniss zu einer gemeinsamen Grundbedingung; die begriffliche Bestimmung des Privaterwerbes sei eben die, dass der unbeschränkte Besitz der Sache die Folge der individuellen Thätigkeit sei. Dies wäre auch annehmbar, wenn jene Vorbedingung wirklich allem Privateigenthum in gleicher Weise zu Grunde läge; allein dies ist nicht der Fall, sondern das Verhältniss zwischen der individuellen Thätigkeit und dem, was die Allgemeinheit daran vorgearbeitet hat und mitwirkt, gestaltet sich für jeden Fall quantitativ und qualitativ anders. Dies begründet auch die Verschiedenheit der Besteuerung für verschiedene Arten des Erwerbs und Besitzes, z. B. die progressive Einkommensteuer, die Kapitalrentensteuer, die variirende Höhe der Erbschaftssteuer u. s. w. Mit Recht kann man annehmen, dass der Erwerb eines kleinen Einkommens eine relativ grössere persönliche Anstrengung kostet als der eines grossen; unsere ökonomischen Einrichtungen sorgen dafür, dass das Kapital von einer gewissen Grösse ab sich wie von selbst vermehrt, ohne durch nennenswerthe persönliche Thätigkeit des Besitzers befruchtet zu werden; er verdankt also den öffentlichen Einrichtungen relativ mehr als der weniger Besitzende, und es ist desshalb in der Ordnung, dass die Gesammtheit sich ihren Antheil an seinem Vermögen auch entsprechend verzinsen lässt. Ganz ebenso wie in sozialisirten und namentlich industriellen Verhältnissen der Erwerb und Gebrauch einer Sache, so egoistisch er zu sein scheint, doch immer eine Reihe sozialer und Verkehrsinteressen zu fördern pflegt, ebenso war umgekehrt zum Zustandekommen des Erwerbsobjekts, der Transaktion damit, seiner Ausnutzung u. s. w. eine grosse, aber in jedem Falle variirende Anzahl sozialer Faktoren nöthig. Dass aber das Bewusstsein über das, was wir der Gesellschaft schulden, so häufig fehlt, verursacht einen Mangel an Dankbarkeit; es gilt von ihr, was Calvin von Gott

sagt: weil wir ihn nur unvollständig kennen, sind wir ihn auch nur unvollkommen zu lieben im Stande. Die Erkenntniss von dem, was wir der Gesellschaft verdanken, ist vielleicht in ihrer ganzen gerechtfertigten Fülle der Zukunft vorbehalten und ihr wird vielleicht auch einst ein ganz anderes soziales Verhalten der Individuen entspriessen.

Die ganze Unbestimmheit des Ich-Begriffes zeigt sich an dieser Unstetigkeit des Verhältnisses, in dem das eigentliche Ich an seinen einzelnen Inhalten betheiligt ist, während man zugleich auf den Grund gehend findet, dass das Ich gar nichts anderes ist als die Summe dieser Inhalte. Was über die Vieldeutigkeit der realen Theile des Ich in ihrem Verhältniss zu diesem leicht hinwegtäuscht, ist die Gleichheit des Possessivpronomens, welches für ganz verschiedenartige Beziehungen des Subjekts zum Objekt angewendet wird. In ganz anderem Sinn ist ein Haus mein, als ein Freund mein ist, in anderem Sinn nenne ich meinen Körper mein, als ich ein Recht mein nenne; fast nirgends darf und kann das Meinsein einer Sache jenes absolute Schalten mit ihr nach meinem Willen bedeuten, welches logisch aus dem Begriff des Besitzes zu folgen scheint; überall wirkt zu dem Zustande des Dinges, in dem und durch den es mein ist, noch eine Anzahl anderer Faktoren mit und zwar immer in ungleicher Weise; das Mein ist nur eine Bezeichnung a potiori. Z. B. war der ländliche Grund und Boden in Preussen vom 15. Jahrhundert an eigentlich gar nicht als Eigenthum irgend jemandes zu bezeichnen. Der Markgraf war wohl Herr des Landes im Ganzen, aber keineswegs Eigenthümer des einzelnen Stückes, so weit es nicht unmittelbar Krongut war. Der Adel trug das Land zu Lehen und belehnte seinerseits den Bauer damit, sodass auch von diesen beiden keiner eigentlich Eigenthümer war; und doch sprach offenbar jeder dieser Drei von dem Boden als „mein". Es giebt offenbar einen allmähligen Uebergang von dem oberflächlichsten Theilbesitz und einseitigen Recht an einer Sache bis zu dem vollen Besitz ihrer, bei dem ich sie als mein

Eigenthum bezeichne. Wenn ich eine Sache abtrete und mir dabei noch ein gewisses Recht an ihr vorbehalte, z. B. ein Durchgangsrecht an einem verkauften Grund und Boden, so bin ich, wenn auch nicht der üblichen juristischen Definition nach, so doch thatsächlich noch theilweiser Besitzer des Objekts; denn auch der jetzige und eigentliche Eigenthümer kann nicht mehr, als eine Reihe einzelner Nutzniessungen aus dem Gegenstande ziehen, sein Besitz desselben besteht nur aus Beziehungen zu ihm, die ich in gleicher Art, nur in geringerer Anzahl und Umfang besitze. Jede einzelne Kompetenz der besitzenden Persönlichkeit weist über sie hinaus, die Umkreislinie, die sie bestimmt, schneidet alle Gegenstände ihres Besitzes, ohne einen davon absolut einzuschliessen. Und indem dieser Gegenstand mein ist, ist er doch nicht nur mein, sondern er ist auch noch dieser für sich seiende Gegenstand mit bestimmten Eigenschaften, aus denen ihm Verhältnisse zu anderen Individuen erwachsen. Und sogar wenn ich von meinem Leib und meiner Seele sage, ich hätte beides — wo ist denn das Ich, das beides hat? Der Leib kann eine Seele sein nennen, und die Seele einen Leib; und wenn ich die Seele mit dem Ich identifizire, so hat das Ich doch nicht die Seele, sondern ist sie. Bedeutet das Mein jene Herrschaft des Willens, dem sich der Gegenstand konform zu verhalten hat, so ist doch weder der Körper vollkommen mein, da ich Bewegungen und Leistungen von ihm verlangen kann, die er verweigert, noch die entsprechend sich verhaltende Seele. Nur der Wille ist mein, insofern er hier mit dem Ich zusammenfällt. Ich habe wirklich nur das, was ich bin. Nicht nur meiner Vorstellung, insofern sie ein bestimmtes Nicht-Ich zum Inhalt hat, steht mein Ich als das Subjekt, als eine einheitliche Totalität gegenüber, sondern auch, wenn ich den tiefsten Urgrund der Persönlichkeit im Gefühl zu erfassen suche, so steht auch er mir wieder als von mir getrennt gegenüber, wenn ich ihn als mein bezeichne. Das Ich schwebt gleichsam in der Mitte zwischen dem dunklen Urgrund der Seele und den einzelnen Vor-

stellungen. Auch wenn ich von meiner Thätigkeit spreche, ist das Ich von der Thätigkeit abgesondert; und sie erscheint als ein objektiv aus mir herausgetretenes Gebilde, das nur noch mit einer Nabelschnur mit mir zusammenhängt. Wenn bei dem Mein des Besitzes ein an sich fremdes Objekt in die Sphäre des Ich eintaucht, so hat das Mein der Thätigkeit einen Uebergang aus der Sphäre des Ich in die des objektiven Aeusseren zum Inhalt. In keinem Fall bedeutet das Mein, dass der damit bezeichnete Gegenstand nun eben dadurch das Fürsichsein seiner Existenz und Qualität verlöre; vielmehr darin verharrend, gewinnt er nur eine bestimmte und umgrenzte Beziehung zu mir und ich zu ihm.

Zu den Vorstellungen, die gleichzeitig auf das selbstische Interesse des Handelnden wie auf eine sittliche Beziehung zu seinem sozialen Kreise hinweisen, gehört der ethisch sehr wichtige Begriff der Pflicht gegen sich selbst. Obgleich schon oft genug auf den Widerspruch aufmerksam gemacht ist, der in diesem Begriffe liegt, so scheint mir doch die Tiefe des Gefühls, für das er der Ausdruck ist, und der Umfang der Gebiete, die er beherrscht, gross genug, um seiner Bedeutung, namentlich in psychologischer Hinsicht, noch einmal nachzugehen.

Da scheint es denn zunächst klar, dass die Pflichten gegen sich selbst sekundäre Gebilde sind. Das Gefühl verpflichtet zu sein, entsteht zweifellos zu allererst aus dem Zwange, den ein Einzelner oder eine Gesammtheit auf das Individuum ausübt. Wenn die Menschen nicht sozial lebten, wenn nicht eine Macht da wäre, die den Willen des Einzelnen umböge, und den Dualismus selbstischen und altruistischen Interesses in ihn pflanzte, so würde es zu einem Bewusstsein von Pflicht überhaupt nicht kommen. Dass wir uns gegen uns selbst verpflichten, dass wir das Gefühl haben, uns selbst eine bestimmte Handlungsweise schuldig zu sein, ist erst eine

Erscheinung der höheren Kultur. Wie alles Denken des Menschen zunächst auf die Aussenwelt gerichtet ist und die Vorgänge des eigenen Innern zu allerletzt zu Gegenständen seiner Reflexion werden — wesshalb wir denn auch für die Bezeichnung jener immer an Bilder gewiesen bleiben, die der Aussenwelt entnommen sind, weil in der Zeit der Sprachschöpfung nur diese das Objekt des Bewusstseins bildete — so hat auch das ethische Bewusstsein zunächst nur die Anderen zum Inhalt und kommt erst zuletzt dazu, was ihnen gegenüber gilt, auf das Subjekt selbst zu übertragen.

Und hier ist gleich die Zweifachheit des Sinnes der Pflicht gegen sich selbst in's Auge zu fassen, die zu manchen Unklarheiten Veranlassung giebt. Eine Form der Pflicht gegen sich selbst entsteht so, dass die Allgemeinheit in ihrem Interesse Handlungen von uns verlangt, deren unmittelbares Objekt wir selbst sind, die Bearbeitung unserer körperlichen und geistigen Persönlichkeit, die Bewahrung unserer Ehre u. s. w. Hierauf passt die obige Charakteristik noch nicht; dies braucht noch kein auf uns selbst zurückgewendetes sittliches Bewusstsein, keine gegenüber der eigenen Persönlichkeit eingegangene Pflicht zu sein. Vielmehr ist es ganz und gar Pflicht gegen Andere, die nur zum zufälligen Objekt das eigene Ich des Handelnden hat; wie die Allgemeinheit von uns verlangt, Anderen gewisse Förderung zu Theil werden zu lassen, weil der Vortheil des Ganzen es erheischt, so kann sie auch dasselbe aus eben demselben Gesichtspunkt in Hinsicht auf den Handelnden selbst verlangen. Wie sie Aufopferung seines eigenen Wohles von ihm fordert, kann sie je nach Lage der Umstände auch Erhöhung desselben von ihm fordern. Diese Verpflichtungen, die unter den Begriff der Pflicht gegen sich selbst gerechnet zu werden pflegen, unterscheiden sich doch durch das verpflichtende Moment wesentlich von den tieferen und eigentlichen Formen der Selbstpflichten, in die sie psychologisch allerdings häufig genug übergehen. Während jene nämlich prinzipiell Pflicht gegen Andere sind und nur inhalt-

lich, dem Objekte nach, Pflicht gegen uns selbst, sind diese dem Inhalt nach Pflicht gegen Andere, werden aber prinzipiell als Pflicht gegen uns selbst empfunden. Je mehr wir einerseits die Allgemeinheit in unsere Vorstellung aufnehmen und uns mit ihr solidarisch verbunden fühlen, je mehr andrerseits das Gefühl der Persönlichkeit tiefer und weiter wird, desto weniger bedarf es der Verpflichtung durch äussere Momente, desto mehr repräsentirt sich die soziale Gruppe in unserem eigenen Bewusstsein und lässt die Pflicht, die sie uns auferlegt, als solche erscheinen, deren Erfüllung wir uns selbst schuldig sind. Wie neben und über den äusseren Lohn und die äussere Strafe Lohn und Strafe im eigenen Gewissen tritt, so wird auch das verpflichtende Moment aus dem Aeusseren in das Innere hineinprojizirt und das Vergehen verletzter Pflicht erscheint als eine gegen uns selbst begangene Sünde. In welchem Maasse diese Metempsychose des sittlichen Inhaltes für die Entwicklung der Menschheit nützlich ist, bedarf kaum der Hervorhebung. Sie ist eine wesentliche Garantie dafür, dass wir vor gewissen Handlungen, Versuchungen, Gedanken selbst da sicher sind, wo die Wahrscheinlichkeit einer unmittelbaren sozialen Wirkung oder Entdeckung eine sehr geringe ist. Wir können den Grad sittlicher Kultur an dem Maasse bestimmen, in dem die äusseren Verpflichtungen die psychologische Form einer Pflicht gegen uns selbst annehmen, so dass wir dem Werth und der Würde unserer eigenen Person das schuldig zu sein glauben, was ursprünglich nur sozialer Zwang und dann soziale Verpflichtung war.

Hier haben wir nun wieder eine tiefe Beziehung und Analogie des sozialen Verhaltens zum religiösen. Mit wachsender Veredlung des geistigen Lebens wandelt sich die rohe Vorstellung eines willkürlich befehlenden Gottes, der uns gegenübersteht, wie der Herr dem Sklaven, in die Idee eines höchsten geistigen Prinzips, dem wir unmittelbar zugehören. Die reinere Vorstellung Gottes stellt ihn als den Allumfasser dar, der die Welt und uns selbst mit seinem Odem durch-

dringt, sodass es ein Abfall von dem Besten in unserem Wesen, von unserer eigentlichsten und edelsten Substanz wäre, seinem Gebote nicht zu gehorchen. Diesen Wendepunkt der religiösen Ethik, in dem Gott aus der Wesensfremdheit uns gegenüber in eine Art Identität mit uns tritt, bezeichnet die Vorstellung, dass wir aus Liebe zu Gott seine Gebote erfüllen sollen. Denn die Liebe ist immer sowohl Ursache wie Folge davon, dass die Stellung der Isolirtheit aufgegeben ist, dass eine gewisse Wesensidentität mit dem Geliebten eingetreten ist. Mit der Idee der Liebe zu Gott ist die Vorstellung entthront, dass wir ihm um seiner Macht willen gehorchen. Wir lieben ihn, weil er die Eigenschaften besitzt, die uns in uns selbst als die edelsten und besten erscheinen. So stellt sich der Gehorsam Gott gegenüber mehr und mehr als Pflicht gegen uns selbst heraus; ja es scheint, als ob die ethische Gottesvorstellung vielfach überhaupt nur ein Uebergang zwischen der sozialen und der Selbstverpflichtung wäre. Es ist schon eine Verinnerlichung, wenn die Pflichten, deren Erfüllung die soziale Gruppe äusserlich erzwingt, religiöse Form gewinnen, d. h. von einem Wesen ausgehend gedacht werden, das der Mensch nach seinem Bilde geschaffen hat und das immerhin idealen und geistigen Charakter trägt. Eine ganz eigenthümliche Selbsttäuschung findet hier statt. Während der Mensch im Allgemeinen geneigt ist, seine Leistungen und Verdienste zu übertreiben, indem er auf seine eigene Rechnung schreibt, was von der Gunst äusserer Verhältnisse bewirkt wird, werden umgekehrt unendlich oft Handlungen aus rein sittlichen Motiven vollbracht, von denen der Handelnde selbst aber glaubt, er thäte sie nur, weil Gott sie befohlen hat. Den Prozess des eigenen Pflichtbewusstseins hypostasirt er zu der Stimme eines göttlichen Machthabers, genau wie sonst wohl die inneren Versuchungen zu Einflüsterungen des Teufels. Ohne Versucher keine Versuchung, keine sittliche Pflicht ohne Jemanden, der sie uns auferlegte; und wie man dort die Schuld der Uebertretung von sich

weg auf die Macht des bösen Feindes schob, so sprechen die frommen Seelen sich selbst alles Verdienst am Guten ab, indem sie nicht nur den Ursprung des Gesetzes, sondern auch die zu seiner Erfüllung nöthige Kraft von Gott herleiten. Dies ist schon eine sehr hohe Stufe des Sittlichen, auf der die Gottesvorstellung nur noch die Form ist, in der dem Individuum seine eigene Sittlichkeit erscheint. Keinesfalls darf man der Behauptung der Rigoristen zustimmen: Sittlichkeit fände da überhaupt nicht statt, wo der Handelnde nicht seinem eigenen Pflichtbewusstsein, sondern einem göttlichen Befehl zu gehorchen meinte. Es liegt darin die psychologische Unkenntniss, durch welche sich rein abstrakte und absolutistische Standpunkte auszuzeichnen pflegen; es wird eben nicht die Selbsttäuschung berücksichtigt, infolge deren wir unserem sittlichsten Handeln oft, durch die Macht angeerbter Vorstellungen betrogen, viel weniger sittliche Motive unterschieben. Eine analoge Selbsttäuschung liegt nun vielleicht in dem Begriff der Pflicht gegen sich selbst. Wie sich die Verpflichtung, die von der Gesammtheit ausgeht, auf die Vorstellung eines göttlichen Prinzips projicirt, dem man schuldig zu sein glaubt, wozu Zwang und sittliches Gefühl uns treiben, so leiten wir dasselbe von einem Ich her, dem wir handelnd gegenüberstehen, und dem gegenüber dieses Handeln ebenso an Normen gebunden ist, wie Gott und anderen Personen gegenüber.

Indessen giebt der folgende Gesichtspunkt dem Begriff der Pflicht gegen sich selbst vielleicht eine andere Wendung. Wie wir rein intellektuell das Ich, das Ganze der Persönlichkeit noch von den einzelnen Vorstellungen unterscheiden, die aus jenem hervorgehen und sich zu ihm verhalten, wie die Wellen zum Meer: so hebt sich auch die einzelne Handlung von dem Gesammtcharakter, von dem praktischen Ich ab. Nun ist aber dieses scheinbar substantielle und mit einem einheitlich bestimmten Charakter begabte Ich in Wirklichkeit doch nichts anderes als die Hauptsumme der einzelnen Vorstellungen, die jeweilige Majorität, die der einzelnen gegenüber

als geschlossene Einheit auftritt. Diese Trennung des Ich in einen relativ bleibenden und substantiellen, und einen ephemeren und funktionellen Theil ermöglicht nun auch einen Begriff der Pflicht gegen sich selbst. Wie die soziale Gesammtheit von dem einzelnen Mitglied ein Handeln fordert, das sich in bestimmter Weise zu ihr verhält und in sie einordnet, so unterliegt auch die einzelne Vorstellung einem Sollen, das ihr ein bestimmtes Verhältniss zu der Gesammtheit der übrigen, zu dem Ganzen der Persönlichkeit vorschreibt. Der Begriff der Würde ist es, der dies vor allem stützt; ihre Erhaltung erscheint durchaus als Pflicht gegen sich selbst; und sie bedeutet, dass die einzelne Vorstellung, die theoretische wie die praktische, ein Maass und eine Richtung haben, die durch den gesammten Inhalt der Persönlichkeit angegeben und ihm angemessen sind und an deren Stelle ganz abweichende als würdige gefordert werden, wenn die übrige Persönlichkeit eine andere ist; die Würde des Bürgers bedeutet inhaltlich etwas ganz Anderes, als die des Königs, die Würde des Mannes etwas Anderes als die der Frau etc. Desshalb ist aber auch der Begriff der Würde der Menschheit ein unklarer und leerer. Würde hat ein Wesen nur dann, wenn es sich von anderen unterscheidet, wenn ein umfassendes Ganzes vorhanden ist, gegen das es sich durch seine Eigenschaften derart abhebt, dass sich daraufhin ein bestimmtes Verhalten als das richtige für jede Aeusserung dieses Wesens ergiebt. Die Würde der Menschheit überträgt fälschlicher Weise etwas, was nur für die Theile eines Ganzen vermöge ihres Verhältnisses untereinander gilt, auf das Ganze. Sagt man aber, das Verhältniss, auf dem die Würde der Menschheit beruht, sei das zu unter ihr stehenden Wesen, so vergisst man, dass dieser Unterschied auch Punkte betrifft, in denen man gerade das Gegentheil der Würde erblickt, z. B. das Raffinement, die Bosheit, die Unsittlichkeit überhaupt. Es bedarf also noch eines besonderen Kriteriums, um unter den überhaupt vorhandenen Unterschieden zwischen Menschen und Thieren diejenigen auszuwählen, deren Ausbildung von

der Würde gefordert wird. Aus dem Begriff des Menschen ergeben sich diese keinesfalls. Und ebenso ist das Ich für sich allein betrachtet eine völlig leere Form, aus der unmöglich eine Pflicht hervorgehen kann. Aber die Gesammtheit seiner Inhalte trägt beim Individuum einen bestimmten Charakter, der für das einzelne Vorstellen und Thun eine gebieterische Norm mit sich bringt. Wie die kleinere Gruppe, die als Einheit, als Sozialatom in einer grösseren einbegriffen ist, sich dieser unterordnen muss, wie weiterhin das Individuum seiner Gruppe, so muss innerhalb des Individuums die einzelne Vorstellung sich zum Ganzen seines Wesens verhalten, indem auch hier jenes eigenthümliche Doppelverhältniss stattfindet, das für alles Ethische die tiefste Voraussetzung und Grundlage bildet: dass der Einzelne einerseits einem Ganzen zugehört und Theil desselben ist, andrerseits aber doch selbständig ihm gegenübersteht. Daraus würde sich eine bedeutsame Verbreiterung des Sollens ergeben; die Beschaffenheit und die Ziele jeglicher Gesammtheit würden demnach ein unter die Kategorie des Sollens fallendes Verhalten für das Individuum normiren, gleichviel ob dieses Individuum schon aus vielerlei Personen besteht, die nur als Einheit innerhalb eines grösseren Kreises wirken, oder ob es ein einzelner Mensch innerhalb einer Gruppe, oder ein Vorstellungskomplex gegenüber der Gesammtheit des Vorstellens, oder eine einzelne praktische Vorstellung gegenüber einer Vorstellungsgruppe ist. Wird etwa als materialer Inhalt der Sittlichkeit die Beförderung fremden Glückes anerkannt, so würde sich dies für jeden Theil des Ich dem andern gegenüber wiederholen; und wenn bei höherer Kultur die verschiedenen Triebe und Interessen eine gewisse Selbständigkeit erlangt haben, sodass Depression und Unbefriedigung in einer Beziehung sehr wohl mit Freude und Förderung in der andern zusammen bestehen kann, so macht sich zunächst ein Anspruch entschiedener, dahingehender Verpflichtung geltend, dass der einzelne Trieb sich nur so weit bethätigen darf, als er die Gesammtheit der anderen fördert

oder wenigstens nicht schädigt. Aber auch ohne Rücksicht auf das Gesammtresultat empfinden wir eine der ethischen verwandte Befriedigung, wenn überhaupt nur eines unserer Interessen sich dem andern dienstbar gemacht hat, wenn die Glückseligkeit, die das eine erstrebt, durch Leisten oder Verzichten eines anderen gefördert wird. Die selbstverständliche Beschränkung ist hier dieselbe, die auch im ethischen Verhältnis der Individuen untereinander gilt: dass das Opfer nicht grösser als der Gewinn sei, und die Folgen zweiter Ordnung die wegen ihres Altruismus formal sittliche That nicht in ein materiell unsittliches Resultat auslaufen lassen. Haben wir oben die vollkommene Sittlichkeit als einen Egoismus zu Allen erkannt, so könnte man nun den vollkommenen Egoismus als eine Sittlichkeit zu Einem ansehen; die einzelne Handlung oder Vorstellung wäre dann ebenso gehalten, die Ziele des Ganzen zu fördern, wie der einzelne Mensch es den Zielen seiner sozialen Gruppe schuldet. In der That lässt sich auch beobachten, wie die Verhältnisse der einzelnen Strebungen und Vorstellungen zu den grösseren psychischen Komplexen sich derartig verhalten: das Gefühl des Zwanges, sich nach der Norm dieser zu gestalten, die Aufopferung, das Widerstreben etc., alles dieses spiegelt im Individuum die Beziehung seiner Totalität zu dem Kreise ab, den man als normgebend für sein sittliches Verhalten ansieht. Auch das Nacheinander der Willensakte, die verschiedenen Epochen des Lebens, zeigen das gleiche Verhältniss wie ihr Nebeneinander; ja, hier ist es noch deutlicher, wie ein Theil der Ich-Entwicklung sich in ein zurücktretendes und verzichtendes Verhältniss, als blosses Mittel, zu ihrer Gesammtheit zu stellen hat und wie die Rücksichtslosigkeit und Anmaassung der einzelnen Periode, absoluter Selbstzweck zu sein, vom Standpunkt dieser Gesammtheit aus beurtheilt werden muss. Der Egoist, auf das immanente Verhältniss seiner Willensakte unter einander angesehen, ist eine sittliche Gemeinschaft im Kleinen, die sittliche Gemeinschaft ein Egoist im Grossen. Das ist nicht ein Zirkel der

Definition, wie er sich sonst leicht in solche Analogien einschleicht, sondern nur der Ausdruck dafür, dass überall, wo ein Einzelner einer Gesammtheit gegenübersteht, diese Form zu einer gewissen gleichmässigen Idealbildung drängt; der gewöhnliche Sinn des Sittlichen, der nur den Einzelmenschen in seinem Verhältniss zur Gruppe berücksichtigt, stellte dann nur einen speziellen Fall eines viel allgemeineren Prinzips dar.

Noch von einer anderen als dieser metaethischen Seite scheint der Begriff der Pflicht gegen sich selbst einen ganz direkten, dem Worte entsprechenden Sinn zu erhalten. Die Fähigkeit des Ich, sich gleichsam in verschiedene Parteien zu spalten, hat die weitere zur Folge, dass wir uns selbst objektiv gegenübertreten können, sodass wir uns ansehen und beurtheilen, wie wir dritte Personen ansehen und beurtheilen würden. Stehen wir uns selbst aber erst einmal in einer Linie mit allen anderen gegenüber, so scheint zu folgen, dass dieselben Rechte und Pflichten, die uns mit allen anderen Wesen verbinden, auch uns selber gegenüber gelten müssten — Jedem das Seine, also doch auch mir das Meine. Giebt es überhaupt ein objektives Moralprinzip, eine Eigenschaft, deren Maximisirung, einen Zustand, dessen allgemeine Verwirklichung unsere Pflicht ist, so kommt ein Theil der sittlichen Thätigkeit auch uns selbst zu, die wir doch einen Theil, allen anderen koordinirt, des Ganzen bilden, dem sie gilt. Wenn also z. B. allgemeine Glükseligkeit als sittlicher Endzweck anerkannt wird, so ist für mich als handelndes Wesen die Verwirklichung des Theiles derselben, der an mir als empfindendem Wesen realisirbar ist, ebenso Pflicht, wie die der auf Andere kommenden Theile. Dies könnte man sich gefallen lassen; es wäre zu wünschen, dass die Ich-Interessen des Menschen sich quantitativ zu seinen gesammten Interessen verhielten, wie er selbst als bloss vorgestelltes Wesen sich zu der Gesammtsumme der übrigen Wesen seines Weltbildes verhält. Thäte nicht jeder Einzelne mehr für sich, als seiner objektiven Bedeutung als Theilchen der Welt zukommt, so

würde die sittliche Welt wenig mehr zu wünschen übrig lassen. Trotzdem muss die ideale Forderung doch darüber hinausgehen; denn sei ein gewisser Zustand der Gesammtheit sittliches Ziel, so giebt es jedenfalls in diesem Ganzen unzählige Mitglieder, deren Leistung für das Ganze weit hinter dem zurückbleibt, was nach jenem Prinzip von ihnen zu fordern wäre; daraus folgt, dass bei der unbedingten sittlichen Nothwendigkeit jenes idealen Zustandes und bei der solidarischen Haftbarkeit, die wir für die Realisirung eines objektiven sittlichen Endzweckes empfinden, der sittliche Mensch mehr dafür thun muss als auf sein Theil käme, wenn alle Anderen das ihrige leisteten. Es müssen immer so viel Schädigungen des Allgemeinwohles wieder gut gemacht werden, dass unsere Pflicht, uns selbst etwas Gutes anzuthun, eine Pflicht in partibus infidelium bleibt. Wie sich alles dies aber auch verhalte: thatsächlich ist die Macht, welche die soziale Gruppe über den Einzelnen ausübt, so überwältigend, dass die Pflicht gegen sich selbst immer nur als sachlicher oder psychologischer Umweg der Pflicht gegen die Gesammtheit erscheint. Die Betrachtung einiger als Pflicht gegen sich selbst geltender Normen wird darüber weitere Klarheit geben.

Allen voran steht die Pflicht der Selbsterhaltung. Wie sehr diese aus dem rein sozialen Interesse an der Existenz der Individuen zu verstehen ist, liegt auf der Hand. Aber eben dasselbe Interesse fordert auch die Einschränkung der Selbsterhaltung, und zwar nicht nur in den Augenblicken öffentlicher Gefahr, wo der Einzelne sein Leben in die Schanze schlagen muss, sondern auch in jeglichem Falle der Aufopferung und sittlichen Hingebung von Kräften, Interessen, selbstischen Empfindungen. Zwischen dieser und der Hingabe des ganzen Lebens ist nur ein gradueller Unterschied, und der Sinn der Selbsterhaltung ist offenbar nicht der, dass das blosse Leben, diese leere, allen Werth gebenden Inhalt erst erwartende Form, erhalten werde, sondern dass es erhalten werde, weil und insoweit es Eigenschaften und Kräfte besitzt, die es mit Bedeutung

erfüllen. So wenig der Andere, für den die Sittlichkeit zu sorgen befiehlt, eine blosse Existenz als Objekt dieser Fürsorge darbietet, sondern eine Reihe von Eigenschaften, die über Vorhandensein, Art und Grad dieser Verpflichtung entscheiden, so wenig kann die Erhaltung eines Selbst, eines Ich, von dem man nur die Existenz aussagen kann, eine Pflicht sein. Besteht das Ich nur aus der Summe seiner einzelnen Inhalte, so ist diese ganze Summe das Objekt der Erhaltung des Selbst und jede Schädigung und Aufopferung eines Theiles unseres Ich ist ein partieller Verzicht auf Selbsterhaltung, die Verpflichtung dazu eine Einschränkung der Pflicht der Selbsterhaltung. Die Thatsache, dass solche theilweisen Aufopferungen, gleichzeitig mit theilweisen Selbsterhaltungen fortwährend von uns gefordert werden, beweist wieder, wie wenig einheitlich und untheilbar das sittliche Ich ist, wie wenig in ihm als absolutem und einfachem Wesen ein Moralprinzip zu suchen ist. Und nun kommt es darauf an, was für ein Selbst erhalten werden soll und erst das relative Maass seines Werthes ergiebt das Maass der an seine Erhaltung geknüpften Verpflichtung. Da dieser Werth aber abhängig ist von dem Endzweck des Sittlichen überhaupt, so zeigt sich hier auch wieder die Naivität, mit der sittliche Vorschriften die Hauptsache voraussetzen und den Gesichtspunkt, der ihrem Inhalt erst die sittliche Bedeutung giebt, garnicht ins Bewusstsein heben; woher denn Verpflichtungen, die nur Mittel zu einem weiteren Zweck und desshalb relativen Charakters sind, wegen des Unbewusstseins dieser Thatsache den Schein der Absolutheit an nehmen — ein formaler Irrthum, der sich in dem vorliegenden Fall noch inhaltlich an dem Aberglauben des absoluten Ich stärkt.

Man könnte freilich die Behauptung, dass das Leben seinen Werth erst aus seinen qualitativen Inhalten empfinge, vielleicht umkehren und als höchstes Moralprinzip die Erhaltung und Steigerung der Lebenssumme rein als solcher aussprechen, was mancherlei für sich hätte. Alle einzelnen

Moralvorschriften lassen sich allenfalls so deuten, dass ihre Verwirklichung der Lebensmehrung dient, während alles Böse sich im letzten Grunde als lebenmindernd auslegen lässt. Und man könnte nicht einwenden, dass es doch nicht darauf ankäme, wie viel quantitativ, sondern wie qualitativ gelebt wird, dass doch neben der Existenz überhaupt gefragt werden müsse, welchen Werth diese Existenz besitze. Denn dieser Einwurf würde gerade das dogmatisch behaupten, was eben jetzt in Frage steht; man könnte sich denken, dass an denjenigen Eigenschaften und Vorgängen, die wir als werthvolle bezeichnen, der Werth dies sei, dass sie erfahrungsgemäss der Vermehrung des Lebens überhaupt dienen. Dies gilt vor allem für die Lust, die wir vielleicht überhaupt nur desshalb suchen, weil sie ein Mittel zur Erhaltung und Erhöhung des Lebens ist; der schnelle Fluss der Vorstellungen in der Freude, das frühe Altern von Genussmenschen und Phantasten, weil sie in derselben Zeit unvergleichlich mehr leben als Andere, spricht dafür. Durch das Mittelglied hindurch, dass der Pessimismus ein verkappter Eudämonismus ist und nur durch die Schätzung der — freilich versagten — Lust als höchsten Lebenswerthes entsteht, ordnen sich auch die lebensfeindlichen Moralprinzipien desselben dem hier angegebenen höchsten Zwecke unter. Sie wären dann, wie jeder Eudämonismus, durch die psychologisch wohl begreifliche Umkehrung zustandegekommen, in der die Lust aus einem Mittel des Lebens zu seinem Zweck geworden ist. Es wäre ein kindischer Einwurf gegen dies Prinzip, wenn man danach die unbegrenzte Kinderzeugung unter allen Umständen für sittlich gerechtfertigt hielte; denn es ist sehr leicht möglich, dass eine grosse Fülle von Leben an einem Punkte doch im Grossen und Ganzen eine Herabdrückung des Lebensquantums zur Folge hätte, gerade wie die Hypertrophie eines Gliedes eine Schädigung und Herabdrückung des Lebens des ganzen Körpers mit sich bringt. Man kann auch nicht etwa sagen, nach diesem Prinzip sei es gleichgiltig, welche Art von Leben gefördert würde, und die Begünstigung

der Mehrung niedrigster Organismen sei ebenso sittlich wie die des Lebens höchster Organismen; denn höchste Organismen sind danach eben solche, die eine grössere Intensität und Fülle des Lebens in sich bergen und anderen ermöglichen; wie sich wenigstens innerhalb des Menschengeschlechts daraus ergiebt, dass niedrige Gruppen verhältnissmässig viel grösseren Raum brauchen, als kultivirte. Es wäre dies eine Erweiterung der Ueberzeugung, nach welcher die Erhaltung und Mehrung der eigenen Art Moralprinzip ist. Müssen wir doch auch die sonst so beliebte Vorstellung aufgeben, dass der Natur nichts am Individuum, aber alles an der Gattung gelegen sei. Erkennen wir überhaupt eine bestimmte Tendenz der natürlichen Entwicklung an, die wir der Kürze halber und gleichnissweise Naturzweck nennen wollen, so muss für diese auch die einzelne Gattung als blosses Individuum höherer Art dem allgemeinen Lebensprinzip gegenüber gleichgiltig werden. Zuchtwahl und Anpassung sind fortwährend nur an der Maximalaufgabe beschäftigt, auf gegebenem Raum ein Maximum von Leben zu ermöglichen; die Paläontologie zeigt, dass die Natur mit nicht geringerer Gleichgiltigkeit über Gattungen wie über Individuen fortschreitet. Vor allem muss man sich desshalb hüten, aus dem Anpassungsprinzip die Steigerung und Lebensmehrung einer bestimmten Art vorauszusagen. Denn die Anpassung der einen erfolgt sehr oft auf Kosten der andern; die fortschreitende Anpassung von Schmarotzern, die auf einem viel höher organisirten Thiere leben, wird in der Verbesserung ihrer Organe zum Zweck immer gründlicherer Ausnutzung ihres Wirthes bestehen; vielfach wird desshalb dieser in demselben Verhältniss leiden und verkümmern, in dem die Anpassung jener fortschreitet. Man kann also von vornherein höchstens behaupten, dass das Anpassungsprinzip eine Steigerung der Gesammtlebenssumme herbeiführt, aber nicht, dass es zur Erhöhung und Erhaltung irgend einer bestimmten Art führen müsse. Dass die Lebensmehrung Naturzweck ist, liesse sich auch daraus entnehmen, dass immer mehr unorganische

Materie in die organische Formung hineingezogen wird. Bedenkt man, dass mit der energischen Vollziehung und Steigerung der Lebensprozesse Lust, mit ihrer Verlangsamung und Minderung Unbehagen verbunden ist, und dass im Grossen und Ganzen nur die den Endzwecken der Gattung dienenden Vorgänge am Körper Lustgefühle erwecken, so wird auch von daher das Leben als solches sich als objektiver Höhe- und Zielpunkt unserer Entwicklung darstellen. Wenn uns das Seelenleben so unvergleichlich werthvoll gegenüber jeder unbeseelten Organisation erscheint, so mag dies daran liegen, dass sich in ihm die stärkste Verdichtung der Lebensprozesse darstellt; im Gehirn ist offenbar eine ungeheure Menge von Spannkräften aufgespeichert, was sich sowohl aus der Kraft ergiebt, welche unser Körper, auf Grund einer Vorstellung von ihm aus innervirt, in so staunenswerthem Grade entfaltet, wie aus der Ermüdung und Abspannung unserer gesammten körperlichen Energie nach lebhaften seelischen Vorgängen. Die entgegengesetzten Erscheinungen: dass psychische Alteration einerseits starke Atonien und Lähmungen des Körpers hervorbringen, andrerseits aber solche auch gerade beseitigen kann, weisen doch gleichmässig auf die Fülle der in der Gehirnthätigkeit entwickelten Energie hin. Wäre aber hiernach auch die blosse formale Thatsache des Lebens sittlicher Endzweck und alle sittliche Qualität als solche nur ein zu gewisser Selbständigkeit ausgewachsenes Mittel für jene, so geht auch daraus noch nicht die Verpflichtung der Selbsterhaltung für den Einzelnen hervor, weil, wenn wir auch von allen Fragen nach dem Werthe des Lebens absehen, auch seine Quantitätssteigerung im Ganzen durch eine Verminderung an einer einzelnen Stelle gewinnen könnte.

Fordert das Gebot der Selbsterhaltung, wenn es überhaupt zugegeben ist, durch die Auflösung des Ich in die Summe seiner Inhalte nicht nur die Erhaltung des nackten Lebens, sondern alles dessen, was dem Leben überhaupt qualitative Bestimmung giebt, so hat die Aufhebung des absoluten

Ich noch eine anders gerichtete Beziehung zu der gleichen Pflicht. Als erste und unbedingte Folge derselben pflegt nämlich das Verbot des Selbstmordes zu gelten. Machen wir uns aber von dem Aberglauben an den absoluten Charakter und den absoluten Wert der individuellen Seele frei und erkennen wir, dass, wie sie ihre Inhalte aus dem Leben in der Gesellschaft zieht, auch ihre Verpflichtungen nur dieser zu gelten haben: so folgt einerseits allerdings ein strenges Gebot der Selbsterhaltung als eine für den Bestand der Gesellschaft erforderliche Norm, andrerseits aber auch die Möglichkeit von Lagen, in denen der Selbstmord eines Einzelnen von Nutzen für die Gesammtheit sein kann. Wenn die unberechenbare Verschiebung und Verwicklung der Wirklichkeit die unerhörteste und verpönteste That dennoch unter Umständen zu einer sittlichen adeln kann, so ist nicht einzusehen, wesshalb diese Möglichkeit gerade vom Selbstmord ausgeschlossen sein soll. Uebrigens hat unter den verschiedenen Motiven seines Verbotes wahrscheinlich das Verbot, Andere zu tödten, die sittliche Perhorreszirung des Tödtens überhaupt hervorgebracht, die sich dann auch auf das Tödten der eigenen Person erstreckte; wir haben auch sonst schon gesehen, dass sittliche Allgemeinbegriffe, die zunächst nur durch die Beziehung zu dem Andern entstanden sind, dann von dieser Wurzel losgelöst und als für sich bestehende Begriffe mit absoluter begrifflicher Geltung konstituirt, häufig auch für die Handlungen gegenüber dem eigenen Ich eine sittliche Vorschrift feststellten, welche ursprünglich für diese Beziehung garnicht gilt. Nun aber kann es sittlich geboten sein, andere Menschen zu tödten, sogar innerhalb des eigenen sozialen Kreises; denn auch das Urtheil über die Todesstrafe wird ein ganz besonderes für denjenigen Standpunkt, der den Menschen seines absoluten Fürsichseins entkleidet und ihn ganz und gar nur als Glied einer Gesammtheit begreift. Da ist denn sein Tod überhaupt nichts Absolutes mehr, sondern nur die Amputation eines Gliedes, um das Ganze zu retten. Diese Auflösung des absoluten Ich lässt

auch den Selbstmord anders erscheinen; auch er ist dann nur ein Punkt in der Kette allmählig ineinander übergehender Relationen. Es ist nur der Seelenwahn, der ihm den absoluten Charakter einer von allen anderen sich generell unterscheidenden Handlung verliehen hat. Gerade wie es sittlich geboten sein kann, keine Kinder in die Welt zu setzen, so kann es unter Umständen auch sittlich sein, schon vorhandene Existenzen zu vertilgen. Zwischen beidem ist nur ein relativer Unterschied. Der gewöhnliche Sinn der Frage betrifft indess nicht die seltenen Fälle, in denen Selbstmord sittlich nothwendig sein kann, sondern bedeutet, ob er unter gewissen Umständen erlaubt ist. Für den Utilitarismus genügt die Thatsache, dass ein Leben mehr Leid enthält als es Freuden empfinden oder bereiten kann, zur Rechtfertigung des Selbstmordes. Auch kann er prinzipiell sich hiermit nicht so abfinden, dass es unmöglich wäre, diese Bilance namentlich in Hinsicht auf die Zukunft mit vollkommener Sicherheit zu ziehen. Denn die Unsicherheit darüber ist nicht grösser als die jeder andern seiner Wahrscheinlichkeitsrechnungen, die die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit einer That aus der Aufrechnung ihrer sämmtlichen eudämonistischen Folgen für alle Zukunft erkennen wollen. Ich meine, dass die ethische Berechtigung des Selbstmordes überhaupt nicht aus der Leidenssumme des Subjekts zu schöpfen ist, sondern nur aus dessen absoluter Pflichtlosigkeit gegenüber andern Subjekten. Wie es zu der Zeit, als Menschen für vogelfrei erklärt wurden, nicht als Schuld galt, einen solchen Menschen zu tödten, weil er eben von allen Rechten und Pflichten der menschlichen Gesellschaft gelöst war, so ist es auch keine Schuld mehr, wenn jemand sich tödtet, an dem das Schicksal diese Loslösung vollzogen hat. Denn nur die Pflichten innerhalb der Gesellschaft geben dem Leben denjenigen ethischen Werth, um dessentwillen es Pflicht ist es zu erhalten, den es aber als blosse leere Form nicht besitzt. Darum ist es überhaupt ein falsches Verfahren, wenn man die Grösse eines Leidensquantums daraufhin untersucht,

ob es den Selbstmord rechtfertigt. Gemäss der ganzen Unbarmherzigkeit der Gesellschaft gegen den Einzelnen, aus der überhaupt der Pflichtbegriff entspringt, rechtfertigt auch ein Maximum von individuellen Leiden den Selbstmord nicht, wenn er die Erfüllung irgend welcher Pflichten unterbricht; thut er das nicht, so genügt schon ein Minimum von Leiden, um ihn zu rechtfertigen, weil er dann einer Rechtfertigung überhaupt nicht mehr bedarf. Von einem sozial gleichgültigen Leben ist Fortbestand oder Vernichtung sittlich irrelevant.

Nur der religiöse Gedankenkreis scheint ein ethisches Moment gegen den Selbstmord überhaupt beizubringen. Ist das Leben wirklich ein von Gott uns anvertrautes Gut, so ist es gewissermaassen eine Untreue und Usurpation, seinem Beschluss darüber vorzugreifen. Steht dies einmal dogmatisch fest, so ist darüber natürlich nichts mehr zu sagen; andernfalls aber Folgendes. Wird die Welt so aufgefasst, wie der religiöse Standpunkt es muss: dass sie nämlich im Allgemeinen zwar vom Willen Gottes unmittelbar bestimmt wird, dass indess für einen gewissen Ausschnitt aus dem Weltsystem dieser Wille nicht unmittelbar maassgebend ist, sondern der Wille des Menschen eintritt, in dessen Freiheit es liegt, gewisse Handlungen gemäss dem Wunsch Gottes oder ihm entgegen zu bestimmen: so liegt auf der Hand, dass es keiner Handlung an und für sich angesehen werden kann, ob sie dem göttlichen Willen gemäss ist oder nicht, sondern dass es dazu für jede einzelne einer besonderen Offenbarung bedarf. Denn der göttliche Weltplan ist uns verborgen, und es wäre durchaus nicht unmöglich, dass der Selbstmord einer gewissen Anzahl von Individuen durchaus in dessen Tendenz läge. Warten wir unter allen sonstigen Fällen des Lebens nicht den Beschluss Gottes ab, sondern thun, was unserer Freiheit möglich ist und richtig scheint; und haben wir dabei überhaupt die Möglichkeit, dass, was wir thun, dem Willen Gottes gemäss sei: so liegt kein Grund vor, wesshalb wir gerade bei dem einen, der Bestimmung über unser Leben, den Beschluss Gottes passiv

abwarten müssten. Es wurde sogar den Christen der ersten Jahrhunderte die Frage entgegengehalten, wesshalb sie sich nicht alle das Leben nähmen, wenn doch das Gelangen zu Gott den einzigen Werth des Seins ausmache. Das religiöse Verbot des Selbstmordes gleicht dem der Ehescheidung auf den Ausspruch hin: was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden. Woher weiss man, dass nicht etwa in dem gerade vorliegenden Falle die Zusammenfügung von den Menschen und die Scheidung von Gott ausgeht? Wie unterscheidet sich dieses Zusammenfügen und Scheiden von den unzähligen ähnlichen Prozessen im physischen und psychischen Leben, bei denen wir garnicht darauf kommen, eine besondere Mitwirkung Gottes für die eine Seite der Vorgänge in Anspruch zu nehmen? Aus dem blossen Begriffe des Lebens als einer göttlichen Gabe lässt sich durchaus nicht ableiten, dass wir es nicht freiwillig enden dürften; man könnte ebenso gut schliessen, dass, da doch auch unsere Zähne uns von Gott gegeben sind, wir nicht selbst einen kranken Zahn ausziehen dürften, sondern seinen Beschluss über sein Geschenk abwarten müssten. Es geht auch hier der Prozess vor sich, dass Handlungen aus Gründen der blossen Sittlichkeit gepriesen oder verworfen werden, und nun, weil man die Sittlichkeit analytisch als den Willen Gottes bezeichnet, als Gebote oder Verbote Gottes angesehen werden.

Der Pflicht der Selbsterhaltung kann man nun die der Erhaltung der Ehre entweder koordiniren oder subordiniren. Die persönliche Ehre zu bewahren, erscheint uns zunächst als Pflicht gegen uns selbst in dem Maass, dass wir uns berechtigt glauben, alle sonst werthvollen Güter, ja das Leben aller Menschen, die sie antasten, dafür aufzuopfern. Wir würden nicht glauben, zu so extremen Opfern das Recht zu haben, wenn es nicht eine Pflicht wäre, die uns beföhle, allen möglichen anderen Empfindungen entgegen, dieses eine vor allem zu wahren. Was dagegen zu sprechen scheint, dass auch die Bewahrung der eigenen Ehre als Pflicht schliess-

lich nur eine Pflicht gegen Andere sei, das ist der etwas offensive Charakter, den das Bewahren der Ehre trägt, auch wenn es ganz fern von Ehrsucht ist, und in dem es liegt, dass man einen Menschen, gegen den man sonst vielleicht allerlei Verpflichtungen hat, kaltblütig über den Haufen schiesst, sobald er unserer Ehre zu nahe getreten ist — und dies sogar als eine Pflicht empfindet. Die Ehre weist immer auf einen gewissen Zustand der Isolirung hin; sie ist es, die mich als eine bestimmt umgrenzte Persönlichkeit hinstellt und mich verhindert, mich, wie der Sprachgebrauch fein sagt, mit Anderen gemein zu machen, die mich mit einer Sphäre umgiebt, in die niemand ungestraft eindringen darf. Dieser Anstrich von Offensive und Isolirung scheint durchaus zu sagen, dass wir unsere Ehre, ganz anders als die altruistischen Interessen, nur uns selbst schulden, und ihre Bewahrung Pflicht gegen uns selbst im eigentlichen Sinn des Wortes ist.

Und doch scheint andrerseits die Analyse des Ehrgefühles zu ergeben, dass die Bewahrung der Ehre nur da wirklich Pflicht ist, wo wir mit unserer eigenen Ehre zugleich die einer grösseren Gemeinschaft oder deren Interessen überhaupt bewahren und vertheidigen. Auf der Hand liegt dies bei der Standesehre; ein Offizier muss seine Ehre in einer nach Art und Umfang vorgeschriebenen Weise vertheidigen, weil die des ganzen Offizierkorps dabei betheiligt ist; der wissenschaftliche Forscher darf es nicht dulden, dass seine Ehrlichkeit verdächtigt wird, weil damit die Wahrheit seiner Forschung von vornherein der Bezweiflung unterläge und es zu seiner Pflicht gehört, das, was er als Wahrheit erkennt, auch möglichst zur Anerkennung zu bringen; wir verlangen als Pflicht von jedem Menschen, dass er eine ihm widerfahrene Beleidigung abwehrt — denn lässt er sie auf sich sitzen, so erkennt er sie als wahr an und verringert damit den Werth der Menschheitsgesellschaft, der er als Theil angehört. Die Solidarität zunächst engerer Kreise, dann aber der Menschheit überhaupt bringt die sittliche Forderung mit sich, dass der

Einzelne denjenigen, die ganze Person betreffenden Werth dessen Ausdruck die Ehre ist, bewahre und vermehre. Eine Gesellschaft, in der der Ehrbegriff verschwände, würde damit ihren sittlichen Verfall bekunden und ihren äusserlichen einleiten. Die Ehre sichert der Gesellschaft das zweckmässige Verhalten ihrer Mitglieder in den Fällen, in denen es durch äusserliche Gesetzgebung nicht erreicht werden kann; der Ehrenkodex ist eine aus Zweckmässigkeitsgründen geforderte Ergänzung des Kriminalkodex.

Nur wegen des grossen Vortheils, den die Gesellschaft aus der Ehre ihres einzelnen Mitgliedes zieht, giebt sie ihm das Recht, zur Vertheidigung derselben Dinge zu thun, die sonst moralisch und juristisch verboten sind. Der Charakter der Isolirung, den die Ehre trägt, spricht insofern nicht gegen ihren sozialen Charakter, als die Gesellschaft es mit Recht in ihrem Interesse findet, ihre Mitglieder in der durch den Ehrbegriff geforderten Absonderung von einander zu halten. Keineswegs ist dasjenige Gemeinwesen das beste, dessen Theile in einander verschwimmen, und in dem jeder von jedem alles duldet; vielmehr muss jeder Theil auch für sich etwas bedeuten und eine allerpersönlichste Sphäre besitzen, aus der jeder darin Eindringende repellirt wird. Der ganz eigenartige, mit nichts anderem vergleichbare Charakter der Ehre stammt aus der in ihr untrennbar und enger als irgendwo stattfindenden Verschmelzung von Sozialinteresse und Personalinteresse. Dass der Kodex der Ehre kein fixirter und immer in gleicher Weise gültiger ist, auch im allgemeinen keine besonderen Organe zu seiner Exekutive besitzt, wie das alles beim juristischen Kodex der Fall ist — dies hat zur Folge, dass man zur Ausgleichung von Ehrenhändeln eine so unvollkommene Form wie das Duell gewählt hat. Ueber die blinde Ungerechtigkeit derselben, wenn man sie nicht als ein Gottesgericht ansieht, andrerseits über ihre relative Zweckmässigkeit, insofern sie den Rückfall in das Faustrecht verhindert, welches vielleicht in einem einzelnen Fall der Gerechtigkeit viel mehr entsprechen

mag, im ganzen aber die Gesellschaft viel mehr schädigt als es der ungerechte Ausgang mancher Duelle thut — bedarf es keiner Verständigung mehr. Hervorgehoben sei nur, dass dem Duell unmöglich der Gedanke zu Grunde liegen kann, der Beleidiger habe schlechthin ein Unrecht begangen, der Beleidigte sei schlechthin im Recht; denn dann wäre der Kampf mit gleichen Waffen doch allzu ungerecht. Vielmehr muss die Vorstellung die sein, dass das Recht möglicherweise auch auf Seiten des Beleidigers ist; indem auch dieser zur Waffe greift, vertheidigt er sein Recht zu dem, was er gethan hat. Wenn A den B einen Schurken nennt und B ihn desshalb fordert, so erhält A mit der Waffe in der Hand diese Behauptung aufrecht. Eben desshalb wird das Duell auch hinfällig, wenn A revozirt, weil er damit das Recht als nicht vorhanden erklärt, das er sonst mit der Waffe vertheidigen würde. Indem die Gesellschaft von dem Beleidigten verlangt, dass er seinen Beleidiger fordert, giebt sie diesem zu, dass auch er möglicherweise im Recht ist und kann nur daraufhin den Boden gleichen Kampfes für beide vorschreiben. Dieses günstige Vorurtheil hegt aber natürlich jeder Stand nur von seinen eigenen Mitgliedern und daraus erklärt es sich, dass Personen eines unteren Standes und notorisch unehrenhafte des eigenen nicht satisfaktionsfähig sind. Sogar wer die Frau eines Anderen verführt und von diesem gefordert wird, muss sich noch eine Spur von Recht vindiziren, sonst könnte er, wenn er nur sonst ein ehrenhafter Mann ist, was sich ja mit dieser Schuld oft vereinigt, nicht auf den Gekränkten anlegen. Er muss mit wie immer dunklem Bewusstsein behaupten, dass seine Liebe zu der Frau und die ihrige zu ihm, ihm das Recht zu diesem Verhältniss gebe, und dieses innerliche Recht vertheidigt er gegen das legale des Gatten. — Es ist übrigens ein sehr unvollkommener Ausdruck, dass man denjenigen, der Einem eine tödtliche Kränkung zugefügt, strafen will, und zwar selbst mit Gefahr des eigenen Lebens. Gerade bei den schlimmsten und am tiefsten gehenden Fällen handelt es sich

psychologisch nicht um eine Strafe, sondern um das Gefühl, dass der Andere nicht leben dürfe, und dass, so lange er lebt, der Werth der eigenen Existenz unter Null steht. Wenn also behufs Abschaffung des Duells eine Verschärfung der Strafgesetze über Ehrenkränkung, Ehebruch u. s. w. empfohlen wird, sodass die Anrufung des Strafrichters dem Gekränkten die hinreichende Genugthuung gewährte, so mag dies da, wo sozusagen nur die Oberfläche des Ichgefühls verletzt worden ist, wohl ausreichen; aber nicht für die Fälle, wo die gesammte Existenz des einen der Gegner durch die des andern in ihrem Kern und Werthe bedroht ist — und zwar gegenseitig. Wie man das eigene Leben, trotzdem es nur eine Summe einzelner psychischer Vorgänge ist, schliesslich doch als Einheit empfindet und mit der Existenz überhaupt Vorstellungen und Gefühle verbindet, die von jedem einzelnen Inhalt abgetrennt und unabhängig sind, so kann man auch das Leben eines Andern in Liebe und Hass schliesslich unabhängig von allen besonderen Eigenschaften und Handlungen desselben vorstellen, seine blosse Existenz kann in einer Weise auf uns wirken, die sich von ihren besonderen Veranlassungen, den einzelnen Bethätigungen des Betreffenden ganz losgelöst hat. Wie die Liebe die Existenz des Andern überhaupt als etwas so Werthvolles empfinden kann, dass man, um sie zu retten, gern das eigene Leben hingiebt; wie die Liebe diese blosse Existenz selbst dann mit voller Leidenschaft wünscht, wenn Krankheit, Alter oder Unglück alle die einzelnen Momente vernichtet haben, auf die hin sie einst entstand: so hat für den Hass die blosse Nichtexistenz des Andern absoluten Werth, hinreichend, um das eigene Leben dafür auf's Spiel zu setzen. Liegt nun eine solche Hassempfindung vor, die beiderseitig auf das Ganze der Persönlichkeit geht, wird durch die Existenz des Andern der psychologische Zustand geschaffen, der wie bei dem Vorstadium des Selbstmordes das Ganze der eigenen Existenz annullirt, so ist es ein ganz vergeblicher Versuch, durch ein soziales Eingreifen, das immer nur auf Einzelheiten

des Handelns gerichtet sein kann, die Beruhigung dieses Gefühls erzielen zu wollen. Hier liegt etwas Absolutes vor, dem mit relativen Mitteln nicht beizukommen ist; und das Duell ist dann gewissermaassen ein gütliches Uebereinkommen zwischen beiden, dass einer von ihnen den Platz räume. Das sogenannte amerikanische Duell, gleichviel ob es überhaupt in Wirklichkeit vorkommt oder nicht, ist für einen solchen Fall der völlig zutreffende Ausgang. Man muss aus sehr naheliegenden ethischen Gründen, die sich auf die anderweitigen Verhältnisse der Duellanten beziehen, es durchaus verurtheilen, dass es zu derartigen Empfindungen und dann zu dieser Konsequenz derselben kommt; aber man soll nicht glauben, dass, wenn einmal ein absoluter Antagonismus zweier Personen gegeben ist, ein anderer Ausgang zu vollkommener logischer und psychologischer Lösung des Konflikts führen kann.

Ich knüpfe hieran eine Erörterung dessen, was man bei Frauen die Ehre im engeren Sinn nennt — ein Sprachgebrauch, ganz dem entsprechend, nach welchem man das Sexualgebiet als das der Sittlichkeit im engeren Sinne bezeichnet. Eine ausserordentlich grosse Anzahl von Motiven kreuzen sich an diesem für die Ethik höchst wichtigen Punkt. In welchem Maasse die Allgemeinheit in höheren Kulturverhältnissen daran interessirt ist, dass der Frau die Bewahrung ihrer Ehre als unbedingte Pflicht erscheine, ist durch den einfachen Hinweis darauf klar, dass die Familie und die Sicherheit ihrer inneren Verhältnisse bis jetzt das unentbehrliche Fundament des höheren staatlichen Lebens bildet und bedarf im übrigen weiter keiner Ausführung. Der Werth der Keuschheit mag sich auch z. Th. daher schreiben, dass die Frauen in primitiveren Zuständen die Kinder länger stillen als jetzt, und dass dies für deren Gedeihen beim Mangel anderer rationeller Ernährung durchaus erforderlich war. Erneuter Beischlaf nahm ihnen die Fähigkeit dazu, sodass während der Stillungszeit dieser selbst bei den wildesten Völkern auf's schärfste verboten ist. Dem Keuschheitsinteresse entgegen finden wir auch den Standpunkt

vertreten, dass die Hingabe der Mädchen eine Art sozialer Pflicht derselben sei, die die Frau, die in der Ehe mit einem Manne lebt, gewissermaassen unterschlägt; dies dürfe sie aber nur thun, wenn sie jener Verpflichtung genügt habe, der wir denn auch in der Form der Kultprostitution und der offiziellen Zügellosigkeit der jungen Mädchen bei vielen Völkern begegnen. Wie sehr es die Nützlichkeit ist, die auch hier die sittliche Qualität zu Wege bringt, kann man in gewissen Bezirken nahe den Grossstädten sehen, wo die Mädchen geradezu zur Unkeuschheit erzogen werden und ein nicht verführtes Mädchen beinahe als nicht moralisch angesehen wird, weil die Mädchen, wenn sie ein Kind haben, als sehr gesuchte Ammen nach den Städten gehen, von dort mit vielem Gelde zurückkommen und so eine unentbehrliche Quelle des Wohlstandes für die Gegend werden. Das Gegenstück dazu bilden jene Künstlermodelle, die ihre Keuschheit streng bewahren, aber nur, um sich nicht durch die Folgen des Gegentheils für ihren Beruf untauglich zu machen.

Dass im übrigen die Forderung der weiblichen Tugend vom Egoismus der Männer ausging, scheint ebenso zweifellos, wie dass überhaupt der Wille des Stärkeren unzählige Male zur sittlichen, schliesslich auch innerlich empfundenen Pflicht für den Schwächeren geworden ist. Es ist behauptet, dass nachdem die Ehe, sei es als Polygamie oder Monogamie, gebräuchlich geworden, die Eifersucht zur Einprägung der weiblichen Tugend geführt habe und von der Ehre, die dieser desshalb erwiesen sei, ihr Werth auch bei unverheiratheten Frauen ausgegangen sei. Es liesse sich indessen noch fragen, ob nicht umgekehrt die Ehe vielmehr ein Resultat der Eifersucht sei. Auch was die Jungfrauen betrifft, ist der Ursprung des Keuschheitsgebotes aus dem Egoismus der Männer wahrscheinlich, insofern es eben dasselbe Moment als Fürsorge für die Zukunft bedeutet; dies wird um so wahrscheinlicher in Rücksicht auf die häufige Infibulation bei Naturvölkern. Da das Interesse an der Keuschheit der unverheiratheten Frauen

eben desshalb ein Zukunftsinteresse ist gegenüber dem an der Keuschheit der verheiratheten, so ist es verständlich, dass bei manchen Naturvölkern, deren Geist noch nicht zu weiterem Vordenken entwickelt ist, das sexuelle Leben der Mädchen gar keiner sittlichen Beurtheilung unterliegt, während das der Frauen auf das Strengste gehütet und beurtheilt wird.

An diesem Punkt, wo die Pflicht gegen die Gesellschaft am striktesten die Form einer Pflicht gegen sich selbst annimmt, sehen wir den Einzelnen zu Gunsten der Gesammtheit eine Ungerechtigkeit leiden, die ihren Ausdruck schon im Doppelsinn des Wortes Ehre findet. Wir sagen von einem verführten Mädchen, dass sie ihre Ehre, ihre Unschuld verloren hat; und doch kann eben diese in jeder anderen Hinsicht die ehrenhafteste, unschuldigste und tugendreichste Person sein. Die Sprache und die gewöhnliche Denkweise ist zu oberflächlich, zu sehr beherrscht sie noch der Wahn von der Einheitlichkeit der Seele, um in Betracht zu ziehen, dass man eine Qualität, die ein Mensch in gewisser Hinsicht verloren hat, ihm noch nicht überhaupt und in jeder Hinsicht absprechen darf; mit vollem Recht bestraft es ja das Gesetz als Beleidigung, wenn man jemanden öffentlich einen Betrüger nennt, selbst wenn man den Beweis führen kann, dass der Betreffende einmal betrogen hat; denn die absolute Qualifikation des ganzen Menschen, die in diesem Wort liegt, ist noch dadurch nicht gerechfertigt, dass er einmal oder sogar mehrere Male betrogen hat. Die Ehre wird in Bezug auf die Frau in einem engeren Sinne genommen, als ihn das Wort sonst hat; und die Thatsache, dass sie in diesem engeren Sinn verloren gegangen, führt über die Brücke der Wortgleichheit zu der Vorstellung, dass sie auch im weiteren und weitesten Sinn verloren sei, aus dem Verlieren dieser „Unschuld“ wird eine „Schuld“ gemacht, die zur Verurtheilung der ganzen Persönlichkeit hinreicht. Hierdurch aber gerade, dass die Gesellschaft ein gefallenes Mädchen ausstösst und sie oft gegen alle Gerechtigkeit und Billigkeit dem Verderben

überliefert, dass sie selbst vor so grausamen Mitteln wie dem Verbot der recherche de la paternité nicht zurückschreckt, schafft sie jenen heilsamen Schrecken vor der Verführung, der sie in der That oft verhindert und dadurch der Gesellschaft auf Kosten jener einzelnen Opfer zum grössten Nutzen gereicht.

Dennoch lässt sich ein sehr tiefliegendes Moment auffinden, das jener Ungerechtigkeit eine innere Berechtigung verschafft. So vorsichtig man nämlich auch mit den Urtheilen über die Frauen im Plural sein muss, so scheint doch eines unzweifelbar: dass das Wesen der Frau ein viel einheitlicheres ist als das des Mannes; in jedem ihrer Gefühle und ihrer Gedanken steckt viel mehr die ganze Person, sie lässt viel häufiger von einem Punkte aus die Gesammtheit ihres Seelenlebens aufregen, jeder inneren und äusseren Situation giebt sie sich viel ungetheilter hin als der Mann, der durch seine grössere Objektivität und den grösseren Reichthum an verschiedenartigen Interessen im allgemeinen verhindert ist, sich einem einzelnen Affekt oder Interesse so unbedingt hinzugeben. Wie die Frauen als Ganzes angesehen einander ähnlicher sind als die Männer, was sich schon körperlich dadurch ausdrückt, dass die Messungen verschiedener Körpertheile bei verschiedenen Rassen ergeben haben, dass die Männer weit mehr von einander verschieden sind als die Frauen: so ist auch die einzelne Frau in sich ungeschiedener und die Theile ihres Wesens bilden eine ungebrochenere Einheit. Aus dieser folgt es allerdings, dass bei der Hingabe in auch nur einer Beziehung ihr ganzes Wesen in viel höherem Maasse betheiligt sein muss, als es bei dem Manne der Fall ist. Hieraus erklärt sich zunächst, weshalb man einer Frau den Ehebruch viel schwerer anrechnet als einem Manne; denn beim Manne führen die verschiedenen Triebe und Interessen weit mehr getrennte Rechnung, und die Möglichkeit, dass er trotz einer ausserehelichen, aber rein sinnlichen Befriedigung dennoch seiner Frau die innerlichste seelische

Treue bewahre, liegt für ihn wenigstens problematisch näher als bei der Frau, die sich dem Gattungstypus nach nur ganz oder garnicht hingeben kann. Dass es sich hier nur um graduelle Unterschiede handelt, liegt auf der Hand. So vollkommen kann auch beim Manne die Abtrennung der sinnlichen Funktion von den übrigen Seeleninhalten nicht geschehen, dass nicht die Schicksale der ersteren irgendwie auch die Beschaffenheiten und Verhältnisse der letzteren alterirten; und noch um so weniger, als gerade ein rein sinnlicher Treuebruch nur bei erheblicher Stärke der Sinnlichkeit vorkommen wird, welche letztere also gerade in solchen Fällen eine dominirende und mannigfaltige Verflechtung mit den anderweitigen Interessen der Seele aufweisen dürfte. Angenommen aber auch, die Differenzirung würde so vollkommen, dass die sinnlichen Elemente des Wesens gleichsam ein Sonderleben führten und ihre Modifikationen ohne Einfluss auf die übrige seelische Beschaffenheit blieben: so würde doch bei dem sinnlichen Treuebruch die Seele als Ganzes nicht schuldlos bleiben, da jedenfalls jener Theil von ihr korrumpirt wird. Dies scheint so selbstverständlich, dass es keiner Erwähnung brauchte, wenn sich nicht in der Praxis an dies Verhalten eine häufige Unklarheit knüpfte. Man hört sittliche Unzulänglichkeiten oft damit entschuldigen, dass sie „mit der Hauptsache nichts zu thun hätten“; das Bewusstsein, im Grossen und Ganzen und der durchgehenden Tendenz nach sittlich zu sein, hebt uns leicht über das Bedenkliche eines einzelnen Thuns hinweg, gleichsam als stände dies ausserhalb der zentralen Beschaffenheit der Seele, auf die es eigentlich und allein ankommt Prinzipiell gewandt weist dies auf das absolute Ich zurück, das eine Sonderexistenz der einzelnen Vorstellung gegenüber besässe. Wenn auch nach dieser Denkweise unsre Vorstellungen schliesslich aus der substantiellen Seele hervorgehn, so besitzt diese doch eine Qualität für sich, die von der einzelnen Handlung so wenig bestimmt wird, wie etwa die Qualität Gottes von dem Thun der Menschen, die doch auch aus ihm hervorgehen und von

ihm getragen werden. So wird manche an sich unmoralische That als nicht recht zurechenbar oder als sittlich gleichgiltig empfunden, weil die Seele als Ganzes sich von der Färbung frei weiss, die jene charakterisirt, und weil nur eine Seele als Ganzes, nur ein metaphysisch absolutes Ich das Verantwortliche, weil allein Freie, in uns sein kann. Dass die Majorität der Seeleninhalte und ihr Charakter, der einzelnen psychischen Aeusserung gegenüber, als das absolute Ich konstatirt und so ein quantitativer Unterschied zu einem generellen gemacht ist, spiegelt sich in dem Leichtsinn, mit dem eine isolirte Schuld getragen oder vielmehr abgeworfen wird, deren Verbindung mit dem Charakter des übrigen Ich nicht durchsichtig ist. Hier liegt einmal ein Zusammenhang des theoretischen Fortschritts mit dem praktisch-sittlichen auf der Hand. Die Erkenntniss, dass die Seele nichts ausser den einzelnen psychischen Aeusserungen ist, dass sie in der Summe und dem Zusammenhange dieser besteht, bietet eine genaue Analogie zu dem Bewusstsein, der sittliche Charakter könne nicht ausserhalb der einzelnen Handlungen derart bestehen, dass eine solche nicht verantwortbar sei, weil ihre Eigenschaften unserem Wesen gegenüber isolirt seien und dieses in der Hauptsache trotz jener intakt bleibe. Gewiss gehen im Geiste Differenzirungsprozesse vor sich, welche seinen einzelnen Gebieten eine relative Unabhängigkeit von einander geben; allein dies bedeutet doch nur, dass diese Gebiete einander koordinirt sind. Gerade weil nicht ein einheitliches Wesen in uns ist, das die Verantwortlichkeit für Alles trüge, haftet eine Verantwortlichkeit an jedem Gebiete für sich und kann nicht von dem einen abgeschoben werden, weil ein andres sich davon frei weiss, wenn auch dieses letztere ein zentraleres und bedeutsameres ist. Die Schuld kann durch solche Differenzirung verringert, aber nie aufgehoben werden.

In dem vorliegenden Fall gilt jedenfalls die Frau, als das weniger differenzirte Wesen, als zu einheitlich, um das blos Sinnliche von den übrigen Seeleninhalten scharf sondern zu können,

und so nimmt man an, dass sie auch in jeglicher tieferen Hinsicht die Treue dem Manne gebrochen habe, dem sie die geschlechtliche Treue gebrochen hat. Mit Bezug auf die Häufigkeit des Ehebruchs in der Renaissancezeit ist hervorgehoben worden, wie die volle individuelle Entwicklung der Frau, die sie mit dem Manne auf gleiche Stufe stellte, damals entschieden auf ihn hingewirkt habe. Er erscheine namentlich dann gleichsam berechtigt, wenn Untreue des Mannes hinzukommt. Das individuell entwickelte Weib empfinde eine solche bei Weitem nicht blos als einen Schmerz, sondern als Hohn und Demüthigung, und nun übe sie oft mit ziemlich kaltem Bewusstsein die Rache, welche der Gemahl verdient hat. Wo also die Frau eine vielseitigere Entwicklung geniesst und sich damit dem männlichen Typus mehr nähert, da ist der Ehebruch nicht so schuldvoll, weil er nicht die ganze Persönlichkeit betrifft. Aus diesem Zusammenhange erklärt es sich, dass die Frau, deren Halbsklaverei in Korrelation mit dem ehelichen Verhältniss steht, überall da, wo sie sich zur Forderung grösserer Rechte erhebt, mit der Forderung der freien Liebe beginnt; so war es zur Zeit der griechischen Hetären, so im Frankreich des vorigen Jahrhunderts, so geschah es durch den Mund der Georges Sand, so im russischen Nihilismus.

Eines der stärksten Beispiele für diese Zertheilung der Persönlichkeit, bei der „die Linke nicht weiss was die Rechte thut“ und das ethische Schicksal des Ganzen völlig von dem des Theiles gesondert erscheint, finde ich bei Boccaccio (Dekam. giorn. VI, nov. VII): eine Frau, von ihrem Gatten wegen Ehebruchs gerichtlich angeklagt, fragt denselben in der Verhandlung, ob sie sich ihm je entzogen und ihr Verhältniss mit ihrem Liebhaber je ihre eheliche Pflichterfüllung vermindert oder verkümmert hätte. Und wie er dies verneinen muss, fährt sie fort: Adunque domando io, messer podestà, se egli ha sempre di me preso quello che gli è bisognato e piaciuto, io che doveva fare o debbo di quel che gli avanza? debbolo io gettare ai cani? non è egli molto meglio servirne un gentile

uomo che più che sè m'ama che lasciarlo perdere o guastare? — worauf sie vom versammelten Volk freigesprochen wird. Hier ist der Mangel jener Einheitlichkeit des Wesens, die mit der sexuellen Hingabe an Einen ihm auch die ganze und volle Persönlichkeit giebt und die daraus folgende ethische Entlastung scharf ausgesprochen — eine Entlastung, die, für ein roheres Bewusstsein eine vollständige, für ein feineres wenigstens jene Lokalisirung der Schuld auf das periphere Gebiet ausspricht, die aus der Differenzirung der Seelenenergien hervorgeht.

Nun aber wird diese Differenzirung im Ganzen den Frauen nicht zugesprochen; man nimmt an, dass die Hingabe auch eines Mädchens ausserhalb der Ehe keine partielle ist, sondern die absolute von Geist und Körper, Sein und Haben anzeigt. Was hieran in der That die persönliche Ehre im weitesten Sinne herunterzusetzen geeignet ist, das ist, dass sie dieses Ganze ohne ein entsprechendes Aequivalent fortgiebt; denn ihr Verführer denkt in der Regel garnicht daran, ihr entsprechend s e i n e ganze Persönlichkeit hinzugeben, wie es in den Worten Gretchens angedeutet wird: „Denkt Ihr an mich ein Augenblickchen nur, Ich werde Zeit genug an Euch zu denken haben". Wer sein Ganzes hingiebt, um von dem Andern nur ein Theilchen seines Ich zu erhalten, der zeigt, dass seine Persönlichkeit ihm keinen hohen Werth hat und verzichtet damit selbst auf die volle Ehre, die den Werth eines Menschen dem des andern gleichstellt. Man nimmt desshalb im allgemeinen mit Recht an, dass diese Hingabe nur in der Ehe die persönliche Ehre nicht herabsetzt, weil sie in dieser in der That eine beiderseitige ist, sodass die Frau für das Ganze ihrer Person auch das Ganze d. h. die lebenslängliche Treue und Fürsorge des Mannes erhält; völlig gleich steht die Rechnung vielleicht auch hier nicht, weil der Mann wegen seiner nach mehreren Seiten zugleich gerichteten Interessen — mindestens doch neben den Familien- noch die Berufsinteressen — sich der Frau nicht so absolut geben kann wie sie ihm.

Indessen für die gewissenhafteste ethische Analyse ist die Sache hiermit noch nicht abgethan. Ein so grosser Werth des Lebens auch die Ehre sei, so ist sie doch nicht der einzige, und man kann auch keineswegs sagen, dass sie unbedingt der höchste ist; gerade weil sie, so sehr sie auch ursprünglich aus dem Interesse der Gesammtheit geschöpft ist, doch schliesslich mit dem eigenen Interesse völlig verwächst, so wird die Sittlichkeit ein Ueberwinden derselben im Dienste höherer Interessen manchmal fordern. Es sind uns in Geschichte und Dichtung genug Fälle überliefert, wo Frauen ihre Ehre hingegeben haben, um mit diesem Preis die Rettung ihrer Angehörigen oder ihres Vaterlandes zu erkaufen: es kann also hier ein sittliches Gebot geradezu fordern, die persönliche Ehre aufzugeben, die demnach kein absolutes Gut ist, sondern auch nur ein relatives, in die Abwägung gegen andere Güter eintretendes; die Ausnahmestellung, die sie in der Reihe der sittlichen Werthe als etwas ganz Unvergleichbares einzunehmen scheint, verdankt sie nur der eigenthümlichen Mischung von Interesse der Gesammtheit und Eigeninteresse, die ihren psychologischen Charakter bildet und sie schlechthin als die Pflicht gegen uns selbst hinstellt; und vor allem dem Umstand, dass sie zwar als ein Eigeninteresse, aber doch als ein ideales erscheint; sie ist von allem Eigennutz entfernt, ein reines Sittlichkeitsinteresse und doch mit dem Allerpersönlichsten solidarisch. Wenden wir dies auf den obigen Fall an, so muss ich sagen: ich kann eine eigentliche Herabwürdigung der sittlichen Persönlichkeit nicht darin finden, wenn ein Mädchen sich einem Manne in solcher Demuth hingiebt, dass sie gar keine adaequate Erwiederung verlangt; dies war es allerdings, worin wir die Herabsetzung ihrer Ehre erblickt hatten, allein sie erkennt hier die Idee der Liebe, der sich selbst aufopfernden Hingabe als das Höhere an. In dem vorhin angeführten Ausspruch Gretchens liegt symbolisch das Bewusstsein, dass bei dem unendlich höheren Werthe und Bedeutung, den die Existenz eines Mannes wie Faust der ihrigen kleinen, be-

scheidenen gegenüber besitzt, es nur angemessen ist, wenn sie ihr ganzes Leben gegen einen Theil des seinigen in die Wagschale wirft. Man hört, dass die Mädchen, die sich verführen lassen, sich vielfach bewusst sind, dem Mann ein Opfer zu bringen, von dem sie selbst nichts haben. Liegt der Fall ganz rein so, so mag man diese Hingabe der Ehre durchaus falsch und unverhältnissmässig finden — man kann sie nicht eigentlich unsittlich nennen, besonders wenn wir bedenken, dass für ein Mädchen sich in dem geliebten Mann das verkörpert, was den Mann zu den höchsten objektiven und idealen Strebungen treibt, und dass das Aufgeben der persönlichen Ehre um dieser willen oft das Zeichen einer erhöhten und nicht einer erniedrigten Sittlichkeit und Selbstlosigkeit ist. Frauen und grosse Massen pflegen sich nur durch eine Person hindurch für Unpersönliches zu begeistern — wie ihnen auch die Idee des Patriotismus häufig genug zu der Person des Herrschers, die der Religion zu der des Priesters kristallisirt.

Die Frage der weiblichen Ehre hat so viele individuelle und soziale Beziehungen — derart, dass gerade der allertiefste Grund der Persönlichkeit und das allerbreiteste Interesse der Allgemeinheit dabei ins Spiel kommt — dass das ethische Urtheil über ihren Verlust den zahlreichen Momenten für dessen Verurtheilung zahlreiche zu seiner Entschuldigung gegenüberstellen kann. In dem ganzen Bereich individueller Sittlichkeit giebt es vielleicht kein Problem, bei dem sich die Leichtigkeit, mit der die Masse und die dogmatische Sittenlehre urtheilt, so weit von der Schwierigkeit abhebt, die eine tieferdringende und vorurtheilslose Analyse darin findet. Es kommt eben auch hier darauf an, uns von der Herrschaft allgemeiner und desshalb oberflächlicher Begriffe zu befreien und auf die letzten Elemente der einzelnen Vorkommnisse zurückzugehen, gerade wie man in der Wissenschaft des Körperlichen nur durch Zurückgehen auf die letzten einfachen Theile zu einer wahrhaften Erkenntniss kommt. Und gerade wo so viele Urtheils-

elemente mitwirken, wird die Verschiedenheit ihrer Stärke die einzelnen Fälle einander ganz unähnlich machen.

Es bleibt freilich eine Schwierigkeit, wie in allen Fällen, die man nicht nach Prinzipien, sondern von Fall zu Fall meint entscheiden zu sollen. Jede Beurtheilung, die nicht blos eine subjektive Aussage über Gefallen und Missfallen sein will, sondern den Anspruch objektiver Begründetheit erhebt, kann dies doch nur so, dass ein allgemeiner Satz, eine allgemeine Urtheilsnorm vorausgesetzt wird, deren Bedingungen an dem einzelnen Fall aufgezeigt und damit dessen ethische Qualifikation erwiesen wird. So sehr man sich auch dagegen wehren mag, nach Prinzipien zu urtheilen und statt dessen von Fall zu Fall urtheilen will, so ist dies doch dem Begriff des Urtheils zufolge eine Selbsttäuschung. Es ist die gleiche metaphysische Schwierigkeit, wie die Auflösung der Substanzen in Kräfte und Bewegungen sie unserm Denken darbietet. Man mag diese noch so weit treiben, noch so viel scheinbar Festes in blosse Funktion auflösen, so mündet dieser Prozess doch irgendwo an einer wie weit auch immer zurückliegenden Substanz, die die Funktion trägt; er bewirkt nur, dass der Fall nicht in Bausch und Bogen, in der ganzen Komplikation seiner Erscheinung unter ein Prinzip gebracht wird. Allein die Individualität des so gefällten Urtheils wird doch nur durch eine Kreuzung mannigfaltiger Prinzipien zustande gebracht, in deren Schnittpunkt der fragliche Fall steht, gerade wie die Individualität eines Gegenstandes seinem Allgemeinbegriff gegenüber darin besteht, dass er noch an anderen Allgemeinbegriffen Theil hat und seine Einzigkeit in der Vereinigung dieser besitzt. Das Urtheilen von Fall zu Fall bedeutet also nur, dass wir jeden Fall in seine verschiedenen möglichst elementaren Faktoren zerlegen und aus den verschiedenen prinzipiellen Beurtheilungen, die jeder derselben findet, das Gesammturtheil zusammensetzen; es verhindert nur, dass ein unterhalb der höchsten Prinzipien gelegenes Prinzip für Fälle geschaffen werde, denen die Zusammensetzung ihrer Elemente eine äussere

morphologische Gleichheit verliehen hat; es ist nur ein Urtheilen nach richtigeren und angemesseneren Prinzipien, aber nicht ohne Prinzipien. In der theoretischen Erklärung der Dinge lassen wir uns die angedeutete Analogie hierzu ohne Weiteres gefallen; wie absonderlich und einzigartig auch ein Geschehniss sei, so sind wir doch ihm gegenüber völlig befriedigt, wenn wir die vielfachen, einander modifizirenden Naturkräfte und Gesetze erkannt haben, die sein Zustandekommen bewirkt haben; es braucht kein dunkler Rest mehr zu bleiben, sondern für jede Abweichung von derjenigen Richtung, die es einem Naturgesetz gemäss einschlagen müsste, lässt sich ein anderes finden, dem es in diesem Augenblick die Bedingungen der Anwendung bot und das die Wirkung jenes zu einer Resultante umbog. Alles Individuellste wird so als blosse Verflechtung allgemeinster Gesichtspunkte erkannt, in denen es völlig aufgeht und die unsere theoretische Frage völlig beantworten. Die genaue Analogie, die dies in der Beurtheilung innerlicher Vorgänge zu finden scheint, gewährt doch unserem Gefühl nicht die gleiche Befriedigung. So sehr wir eine oberflächliche Prinzipienmässigkeit fliehen und jedes Element unseres Handelns herauslösen und auf ein besonderes letztes Prinzip zurückführen mögen, so ist eben nicht zu vermeiden, dass schliesslich allgemeine Prinzipien, in wie besonderer Komplikation immer, den Ausschlag der Beurtheilung geben. Das Individuelle wird also doch als Fall allgemeiner Normen betrachtet und dagegen sträubt sich eben ein stolzeres und sehr persönliches Empfinden; es mag nicht als Richter über sich ein allgemeines Gesetz anerkennen, das ihm doch immer als etwas Fremdes gegenübersteht. Das Verlangen, nur von seinen Pairs beurtheilt zu werden, verengt sich hier zu dem Gefühl, dass die That überhaupt nicht ausserhalb ihrer selbst den Maassstab ihres Werthes finde, dass keine Zusammensetzung allgemeiner Prinzipien gerade das Eigenartige und Charakteristische an ihr treffe. Solche Prinzipien erscheinen dann als eine Gesetzgebung, zu der die individuelle

Persönlichkeit nicht mitgewirkt hat, bei der sie nicht befragt worden ist, und die sie desshalb nicht als für sich verbindlich anerkennt — nicht ihres speziellen Inhaltes wegen, sondern weil es ein Unpersönliches ist, das sich zum Maassstab des Persönlichen machen will. Die begriffliche Konsequenz, dass, wenn überhaupt beurtheilt wird, doch ein Allgemeines da sein muss, das für das Einzelne die Norm bildet, wird von dem subjektiven Gefühl oft genug einfach verneint. Je mehr das Gefühl der Persönlichkeit und ihres Werthes sich hebt, desto ablehnender verhält sie sich nach zwei scheinbar entgegengesetzten Seiten: sie sträubt sich dagegen, nach ihren einzelnen Inhalten bewerthet zu werden, empfindet sich als eine umfassende Einheit, deren Bedeutung über die Einzelheit ihrer Gedanken oder Strebungen erhaben sei, und andrerseits wehrt sie das über ihr gelegene Allgemeine als Werthungsgrund ab, empfindet sich als absolute Individualität, die mit nichts anderem zu vergleichen und desshalb nicht unter einen allgemeinen Begriff zu bringen ist, dessen Wesen ja in der gleichmässigen Gleichgiltigkeit für vieles besteht. Sie nimmt für das subjektive Empfinden eine Stellung ein, die jenseits des Einzelnen wie jenseits des Allgemeinen steht.

Wenn wir hier keinem Mystizismus Raum geben wollen, zu dem freilich der schwierige Begriff der Individualität besonders leicht verführt, sondern den Fall nach den gewöhnlichen psychologischen Prinzipien beurtheilen, so ist offenbar für diese beiden Erscheinungen der Grund derselbe: dass nämlich die Fülle der einzelnen in Betracht kommenden Momente eine gegenseitige Verdunklung derselben für das Bewusstsein bewirkt und dass sich für dasselbe als absolute und unvergleichbare Einheit darstellt, was einerseits aus unzählig vielen und entgegengesetzten Elementen besteht, und andrerseits ebendesshalb an unzählig viele und entgegengesetzte allgemeine Normen und Prinzipien appellirt. Was aber so für das Ganze der Persönlichkeit gilt, das überträgt sich mit den nöthigen Einschränkungen auf gewisse Kreise und Theile ihrer. Auch

die einzelne That geht einerseits aus einer solchen Fülle von Motiven und historischen Bedingungen hervor, erzeugt andrerseits eine solche Mannigfaltigkeit von Folgen und an diese geknüpfter moralischer Urtheilsgründe, dass auch sie den Charakter völliger Individualität trägt und jede Beurtheilung nach einem feststehenden Prinzip als ungerecht und unzutreffend von sich abweist. Und wenn die absolute Ablehnung aller Prinzipien der Beurtheilung auch logisch widersprechend ist, so ist doch wenigstens jene relative im Recht, welche verlangt: jede Handlung müsse in ihre letzten einfachen Elemente zurückverfolgt und aus dem Sonderurtheil über jedes derselben das Gesammturtheil gefunden werden. Nicht aber dürfe die That in der Komplizirtheit ihrer Erscheinung ein solches, bereits fertiges, vorfinden, da eben dasselbe Thatphänomen aus dem Zusammentreffen der allerverschiedensten einfachen Strebungen hervorgegangen sein kann.

Ich kehre von diesem Exkurs noch einmal zu dem Problem der weiblichen Ehre zurück, auf das er allenthalben Anwendung findet, und erwähne nur noch den Fall, der der allgemeinen Empfindung nach am wenigsten Raum für eine Kasuistik giebt: die Hingabe der weiblichen Ehre für Geld. Die Gründe für die Niedrigkeit und Widrigkeit, die der Prostitution anhaftet, sind sehr mannigfaltiger Natur. Zunächst muss dabei das Gefühl einer völligen Unverhältnissmässigkeit zwischen Waare und Preis wirken. Das Geld ist das unpersönlichste, qualitätloseste Ding im ganzen Bereich unserer praktischen Interessen; indem es das Aequivalent für die allerverschiedensten und entgegengesetztesten Dinge ist, verliert es selbst jeden spezifischen Charakter; es ist ein Durchgangspunkt, der keinem wie immer beschaffenen Werthe den Durchgang verweigern und desshalb keine eigene Individualität besitzen darf, und, im Gegensatz zum Sachbesitz, nicht einmal die Möglichkeit einer persönlichen Beziehung zu den Individuen aufweist, von denen es kommt und zu denen es geht. Angesichts dieses Wesens des Geldes ist es das denkbar unangemessenste Aequi-

valent für die Hingabe eines Weibes, die gerade das Persönlichste ist, was sich denken lässt. Unter kultivirten und differenzirten Menschen ist die Liebe zwischen Mann und Weib das individuellste, exklusivste Verhältniss, das sie überhaupt eingehen können, und selbst auf der Karrikatur der Liebe, der Hingabe an den ersten Besten, haftet dieser Charakter noch hinreichend, um die völlige Disharmonie zwischen Leistung und Gegenleistung, Ursache und Erfolg, fühlen zu lassen. Die Herabsetzung der weiblichen Ehre, die wir oben in der Mehrzahl der Verführungsfälle erkennen konnten — dass das Mädchen ihr Alles opfert, während der Verführer nur ein Theilchen seiner Persönlichkeit giebt — wird in der Prostitution potenzirt: die Frau giebt das Persönlichste, was jemand geben kann, der Mann das Unpersönlichste, was jemand geben kann; dieser das in höherem Sinne Werthloseste, jene das Werthvollste; eben dadurch setzt sie dieses auf die Rangstufe jenes herab. Vielleicht trägt diese in beiden Fällen stattfindende Unverhältnissmässigkeit von Leistung und Gegenleistung dazu bei, dass die öffentliche Meinung so wenig geneigt ist, die Grenze zwischen der Hingabe aus Liebe und der Prostitution anzuerkennen. Es ist sogar bei den Naturvölkern bemerkt worden, dass die Frauen die niedrigste Stellung da einnehmen, wo sie gekauft werden, z. B. bei den Kaffern, bei manchen Indianern im alten Yukatan, in Ostafrika etc. und dass eine etwas bessere Behandlung und eine etwas höhere Werthung der Frauen dort stattfindet, wo sie statt durch bestimmte Bezahlung durch persönliche Dienstleistungen des Werbers für die Eltern der Braut erworben werden. Andrerseits aber ist es erklärlich, dass gerade in unkultivirteren Zuständen die Prostitution eine mildere Beurtheilung findet und verdient; denn in ihnen ist einerseits die Persönlichkeit noch nicht mit solcher Entschiedenheit aus dem allgemeinen Gattungstypus herausdifferenzirt, andrerseits hat das Geld noch nicht den farblosen Charakter angenommen, wie in hohen Kulturen, wo die Thatsache seiner unendlich viel grösseren Verbreitung und

Verwerthung es als das absolut Indifferente über alle individuellen Werthe gestellt hat. In roheren Verhältnissen erscheint desshalb die sexuelle Hingabe noch nicht als etwas so Persönliches, das Geld noch nicht als etwas so Unpersönliches, und ihre Aequivalenz wird dadurch von beiden Seiten her etwas angemessener.

Eine weitere Irrationalität kommt hinzu, um das widerstrebende Gefühl der Prostitution gegenüber zu begründen. Das durchgehende Verhältniss zwischen den Geschlechtern ist bei uns dies, dass der Mann der werbende, die Frau der auswählende Theil ist, dass jener sucht, diese sich suchen lässt. Man kann zwar nicht behaupten, dass dieses Verhältniss das allein naturgemässe ist, denn es finden sich einige Thierspezies — eine indische Wachtel, mehrere Straussarten und englische Schmetterlinge — die die Rollen bei der Bewerbung vertauscht haben, sei es, weil eine überwiegende Anzahl von Weibchen geboren sind, sei es, weil die Männchen etwas von ihrer Begierde verloren haben, so dass nun eine Rivalität unter den Weibchen um die Männchen eingetreten ist. So richtig desshalb auch die häufig ausgesprochene Vorstellung sein mag, dass wenn die Männer einmal einen allgemeinen Liebesstreik in's Werk setzten, nach kurzer Zeit die Frauen nachgeben und ihnen so nachlaufen würden, wie jene jetzt diesen, so empfinden wir doch vorläufig das jetzige Verhältniss als das einzig angemessene und zweckmässige und so empfinden wir es selbst da und ganz besonders da, wo die Versorgungsschwierigkeit für die Mädchen nur noch den nothdürftigen Schein dieses Verhältnisses aufrechterhalten kann. Nun erscheint uns das Abnorme als solches widerwärtig, vielfach direkt ekelhaft — z. B. Missgeburten, wie ein Mensch mit sechs Fingern, werden den meisten Menschen das Gefühl des Ekels erregen — und zwar insbesondere, wenn die Norm, von der es abweicht, durch viele Generationen hindurch als die sozial-zweckmässige gegolten hat. Die Prostitution ist eine derartige Umkehrung der eben genannten Norm für das Ver-

hältniss der Geschlechter. Denn überall ist im Geldverkehr derjenige der Suchende, der die Waare bietet, derjenige der Gesuchte und Auswählende, der das Geld giebt. Aus dem genau entsprechenden Grunde ist uns ein koketter Mann widrig: weil die Koketterie, als ein zwischen Versagen und Gewähren schwebendes Verhalten, nur demjenigen zukommt, in dessen Hand Gewähren und Versagen liegt, d. h. in unsrer jetzigen sozialen Verfassung den Frauen; die Koketterie des Mannes verkehrt ebenso wie die Prostitution der Frauen dasjenige Verhältniss der Geschlechter in sein Gegentheil, das uns bis jetzt als das allein richtige erscheint, und darum haben beide den Charakter des Abnormen und Widerwärtigen.

Die Verachtung, die die Gesellschaft auf solche Gründe hin den Prostituirten zeigt, führt zu dem tragischen Zirkel, aus dem sich der aus der Gesellschaft Ausgewiesene überhaupt kaum befreien kann: weil er unsittlich ist, wird er ausgestossen und weil er ausgestossen ist, wird er immer unsittlicher. Dass die böse That fortzeugend Böses gebiert, hat in Hinsicht auf das Subjekt diese soziale Vermittlung, und die Verachtung der Gesellschaft macht das Individuum, das von ihr getroffen wird, mehr und mehr gegen die von der Gesellschaft geprägten Normen gleichgiltig, ja, setzt es oft in einen bewussten trotzigen Gegensatz zu ihnen; der Unsittliche findet in dieser Opposition ebenso einen Halt gegen innere Selbstvernichtung, wie äusserlich oft nur noch auf verbotenen Wegen die Möglichkeit der Lebensfristung, zu der ihm die Gesellschaft alle andern verlegt hat, nachdem sie ihn einmal auf einem falschen betroffen hat. Die eigentlich sozialen, nicht kriminalrechtlichen Strafen — die also mehr von der Gesellschaft als Ganzem als von einem einzelnen Organ derselben auferlegt werden — haben eine bessernde, versittlichende Wirkung nur als Abschreckungsmittel vor begangener That; das Individuum selbst aber, an dem sie vollzogen sind, pflegen sie nicht zu bessern, weil die Besserung in der Regel nicht die äussere restitutio in integrum herbeiführt und also äusser-

lich genommen zwecklos ist. An dem Ausgestossenen bleibt die Aechtung haften, und sei er später noch so sittlich, da dies sich nicht so sicher und sichtbar erweist, wie die unsittliche That. Die kriminelle Strafe kann auch den Betroffenen einfach dadurch bessern, dass er bei künftigem Wohlverhalten ihre Wiederholung vermeidet, während die gesellschaftliche Aechtung auf Lebenszeit zu gelten pflegt und die Besserung sozusagen hoffnungslos ist. Bei der Prostitution ist diese Wechselwirkung zwischen Unsittlichkeit und gesellschaftlicher Reaktion besonders stark. Die Prostituirten haben eine ausserordentlich ungünstige Kriminalstatistik und ihr sittliches Bewusstsein pflegt in jeder Hinsicht das denkbar niedrigste und abgestumpfteste zu sein. Es scheint mir, dass diese moralische Verderbniss der Prostituirten wenigstens zum Theil die Folge der Behandlung ist, die die Gesellschaft auf Grund ihrer primären Unsittlichkeit ihnen zu Theil werden lässt und die es ihnen so gut wie unmöglich macht, zu einem ehrenhaften Lebensberuf zurückzukehren. Dies ist wohl auch der Grund der Erfahrung, dass man den Kampf gegen die Prostitution höchstens durch Prophylaxis, durch Fürsorge für die Gefährdeten, aber nicht durch Hebung schon Prostituirter mit Erfolg führen kann. Für den prinzipiellen Zweck, um den es sich hier handelt, genügt diese Andeutung, um zu zeigen, dass die Schichtung der beschuldigenden und der entlastenden Momente noch bis zu dieser tiefsten Stufe des Ehrverlustes hinabreicht.

Drittes Kapitel.

Sittliches Verdienst und sittliche Schuld.

Der Kampf gegen die Versuchung als Bedingung des Verdienstes. Die Askese. Die schöne Seele. Der Werth der Gesinnung. — Die Umbildung des Unsittlichen in Sittliches. Zurechenbarkeit der Gefühle. Der Uebergang vom Triebe zur That. — Der Antrieb zum Guten als Bedingung der Schuld. Gegenseitige Bedingtheit von Verdienst und Schuld. Der Charakterbegriff. Substantialisirung des Sittlichen und Unsittlichen. — Folgerung für den Freiheitsbegriff.

Der Sprachgebrauch verbindet mit dem Begriff des Verdienens den der Thätigkeit und der Bemühung. Ein verdientes Geld ist von dem geschenkten, ererbten, zufällig gewonnenen durch das Moment des Kraftaufwandes scharf unterschieden, für den es das Aequivalent bildet. Freilich scheint das Verdienen einen doppelten Sinn zu haben: man verdient dasjenige, was man wirklich als Lohn erhält; man verdient aber auch dasjenige, was man zu erhalten würdig wäre, wenn man es thatsächlich auch nicht erhält. Indessen ist diese letztere Bedeutung offenbar nur ein Abkömmling der ersteren; indem in der Mehrzahl der Fälle der soziale Kreis auf eine bestimmte That mit einem bestimmten Entgelt an Lust oder Schmerz antwortete, heftet sich an die That an und für sich die Vorstellung einer gewissen Dignität. Wenn ich z. B. sage, dass ich meine Ehre noch besitze, wenngleich die öffentliche Meinung sie mir abgesprochen hat, so bedeutet dies, dass in anderen Fällen jemand, der das Gleiche wie ich

gethan hat, die äussere Ehre nicht verloren habe oder dass, wenn mein Handeln unverfälscht und durchsichtig aufgedeckt werden könnte, mir die gesellschaftliche Ehre erhalten bliebe; immer ist es die Erfahrung von dem wirklichen Sichentsprechen von That und Verdienst, welche auch für die Fälle ihres thatsächlichen Auseinanderfallens die Beziehung zwischen ihnen stiftet. So ist das Verdienst gewissermaassen die Rückseite, das Korrelativ des Sollens, es bedeutet, dass Andere mir gegenüber etwas thun sollen, bedeutet den Anspruch an die Ordnung der Dinge, mir etwas zu gewähren, nachdem ich etwas zum Vortheil ihrer gethan habe. Dies eben ist der Begriff des sittlichen Verdienstes; die reale Entlohnung, die der sozial nützlichen That zu folgen pflegte, ist in ihm vergeistigt. Das sittliche, ideale Verdienst bedeutet, dass man des realen Verdienstes würdig ist. Aber weil doch das wirkliche Verdienst, d. h. das Erhalten einer Entlohnung für die That es ist, woraus der Begriff des sittlichen Verdienstes entsprang, so gilt für ihn das gleiche Charakteristikum, das wir anfangs von jenem hervorhoben. Schon das Wort Verdienst weist darauf hin, dass damit keine Eigenschaft der That gemeint ist, welche sozusagen in ihr selbst verbleibt und sie ohne Beziehung auf ein anderes, ohne Heraustreten aus ihr selbst charakterisirt. Es wird mit der That eben etwas anderes „verdient." Auch dies giebt Anweisung auf die Auffassung, dass die verdienstvolle That und ihr Lohn nicht von einander unabhängige und erst in synthetische Verbindung zu setzende Begriffe sind, sondern dass man gewisse Thaten, auf die von Seiten der Gesammtheit mit Lohn reagirt wurde, verdienstvolle nannte. Ganz entsprechend hat man das Verbrechen juristisch definirt als eine mit öffentlicher Strafe belegte oder strafgesetzwidrige Handlung. Die thatsächlich eintretende soziale Reaktion schafft ursprünglich diese Kategorien; erst später heften sie sich an die Qualitäten des Handelns selbst, auf die hin jene eintraten, und bezeichnen die That, auch wenn jene Reaktion thatsächlich nicht stattfindet.

Es giebt glückliche Lagen, in denen der unausweichliche Gang der Dinge oder die Verfolgung eigenen Votheils uns die Mühen der Tugend abnehmen und die sittliche Handlung sich in höherem Maasse als die Frucht darstellt, die die Gunst harmonischer Verhältnisse uns in den Schooss wirft, als dass es einer besonders auf sie gerichteten Bemühung bedurft hätte. In solchem Falle pflegen wir gerade hervorzuheben, dass es hier „weiter kein Verdienst“ gewesen sei, das Rechte zu thun. Ist demnach ein bestimmter Aufwand von Kraft erforderlich, damit es zum Verdienst komme, so setzt dies einen Widerstand voraus. Denn Kraft wird nur da aufgewendet, wo ein Widerstand zu überwinden ist. Wie wir ein kriegerisches Verdienst dann nicht zugestehen, wenn der Feind schwach und kraftlos war, so sittliches nicht, wenn es keinen Feind zu überwinden gab.

Dieser Feind kann aber offenbar nur die Versuchung zu der entgegengesetzt gerichteten, zur unsittlichen That sein. Denken wir uns den Zustand einer paradiesischen Idylle, in dem gar keine unsittlichen Triebe, keine wilden Leidenschaften, keine Versuchungen zu frevelndem Egoismus vorhanden sind — wer würde da von Verdienst sprechen? Von Leuten geringerer Bildung, aber von tiefem sittlichem Gefühl habe ich es aussprechen hören, die Sündenlosigkeit Jesu flösse ihnen keine besondere Bewunderung ein, da er ja als Gott gar nicht in die Versuchung zu sündigen gekommen sei. Der feine Takt, der sich in der Mythenbildung der Völker ausspricht, hat, um auch dies Werthmoment in ihrem sittlichen Ideal nicht zu vermissen, die Versuchungsgeschichte Jesu konstruirt. Die völlige Ergebung in seinen sittlichen Beruf erhebt sich erst über einer Ueberwindung und Zurückweisung von Antrieben, die doch offenbar ein Maass von Reiz, von Möglichkeit, ihn für sich zu gewinnen, nicht von vornherein können von sich ausgeschlossen haben. Auch die Buddhisten lassen ihrem Heiland einen Versucher nahen, der ihn von seiner mühseligen Bekehrerlaufbahn in die selige Ruhe des Todes

locken will, ein Mythus, den die Gläubigen selbst als blosse Symbolisirung eines inneren Vorgangs in seiner Seele deuten, wie sie denn auch hervorheben, dass die Trennung von seinem Weibe und seinem Sohn, die um seiner Mission willen nöthig erschien, ein Opfer war, das ihm keineswegs leicht wurde. Von Zarathustra, an dessen Person sich sonst so gut wie keine Mythen knüpfen, wird doch wenigstens diese überliefert, dass vor Beginn seiner Laufbahn Ahriman sich ihm genähert und ihn versucht habe, statt der reinen Lehre Ahuramazdas lieber irdisches Glück und die Herrschaft des Landes zu gewinnen. Und wenn Tertullian den Ruhm Gottes dadurch vermehrt glaubt, dass er sich bei der Schöpfung der Welt gemüht und angestrengt habe, so entspringt dies dem gleichen Gefühl. Ueber den Ursprung desselben sind wir natürlich auf Hypothesen angewiesen. Da die Forderungen der Sittlichkeit, insbesondere die sozialen Ansprüche an den Einzelnen sich nicht in durchgängiger Harmonie mit dem persönlichen Interesse vollziehen, da thatsächlich die altruistische Handlung unzählige Male nur durch Aufgeben und Niederkämpfen egoistischer Antriebe möglich war, so ist es psychologisch sehr wohl erklärlich, dass sich der Werth der positiven sittlichen That auch auf ihre so häufige Begleiterscheinung der Aufopferung und des Niederkämpfens entgegenstehender Unsittlichkeit übertragen hat, und dass diese schliesslich die Vorstellung des wesentlichen sittlichen Werthes um so eher auf sich ziehen konnte, als es gerade die grössten und bemerkenswerthesten sittlichen Thaten waren, mit denen diese Art und Ursache von Werth in hervorragendem Maasse verbunden war. Sehen wir, welche grausamen Opfer oft die wirkliche oder vermeintliche öffentliche Wohlfahrt in roheren Epochen vom Einzelnen forderte, welche Leiden der Despotismus oft grade da, wo er die Interessen des sozialen Ganzen in sich repräsentirte, über die Einzelnen brachte; sehen wir andrerseits, wie das Sittliche seinen Inhalt von dem Interesse der Gesammtheit und den von ihm auferlegten Vorschriften entlehnte: so ist

es verständlich, wie sich an die Vorstellung des sittlichen Thuns ein Schatten von Schmerz, Aufopferung und Ueberwindung heften konnte. Das Lebensopfer Christi und die Märtyrerzeit der christlichen Kirche müssen ganz besonders dazu beigetragen haben, solchen Handlungen, zu denen persönliche Ueberwindung, schmerzensvoller Verzicht auf die Reizungen des Lebens gehörte, den höchsten Grad der Anerkennung einzutragen. Christus selbst begründet die höhere Verdienstlichkeit, die das Scherflein der Wittwe gegenüber dem Opfer des Reichen hat, dadurch, dass dieser von seinem Ueberfluss gebe, jene aber deswegen Entbehrung und Noth auf sich nehmen müsse. Es war eine ganz neue Idee, die er durch seine Lehre und sein Leben in die Welt setzte, dass das Leiden und die Erniedrigung nothwendige Durchgangspunkte für die Gewinnung der höchsten Ziele, ja sogar für die Herstellung der Mittel wären, welche uns subjektiv erst zur Gewinnung dieser Ziele dienen sollen. Das Leiden wurde so die letzte auf Erden erklimmbare Staffel der Leiter, welche zum Höchsten führte. Weder der Stoizismus noch der Neuplatonismus hatten dem Leiden, das sie doch auch als ein nothwendiges erkannten, diese abschliessende Bedeutung gegeben. Es war ihnen entweder etwas schlechthin Gleichgiltiges, das durchgemacht werden musste, um eben seine Gleichgiltigkeit oder um die Seelenkraft des Ertragenden zu beweisen; oder es war ein Durchgangspunkt, jenseits dessen man die Unzulänglichkeit des gewöhnlichen Lebens hinter sich liess, über den hinaus aber in jedem Falle ein positives, noch im Leben zu erreichendes Ideal lag. Der Stoiker mochte hier und da mit dem Leiden kokettiren; zu jenem ethischen Werth, zu dem es im Christenthum auswuchs, hat er es nicht erhoben. Noch für die im Buche Hiob ausgedrückte Anschauung hat das Leiden zwar einen sittlichen Werth, insofern es der Prüfstein ist für die Unerschütterlichkeit des Glaubens an Gottes Macht und Gerechtigkeit; aber nur darin, nicht in seiner nach innen gehenden Wirkung liegt seine Bedeutung;

nicht wegen seiner, sondern trotz seiner erhebt sich Hiob zur ethischen Vollkommenheit. Die Demuth, das Verfolgtwerden, der Tod selbst erhielten durch das Christenthum eine ungeahnte ethische Weihe; indem es von vornherein die irdische Glücksfolge des Glaubens von sich abwies, vermied es die Gefahr der Kontrole an der Erfahrung, die jeder Lehre einer diesseitigen Harmonie von Tugend und Glückseligkeit droht. Der psychologische Prozess geht dann in derselben Richtung weiter, indem Selbstüberwindung und Schmerz im sittlichen Werthe immer höher und schliesslich so hoch steigen, dass die positive Handlung, für die die Aufopferung ursprünglich nur Begleiterscheinung war, ganz zurücktritt und die Entsagung und Schmerzzufügung als sittlicher Selbstzweck, als für sich bestehendes Verdienst erscheint; dies ist der Standpunkt der Askese. Was aber die Kirche zu der Betonung gerade des Leidens Christi bewegte, war wohl das Wissen um den viel tieferen Eindruck, den schmerzliche Vorstellungen, allen andern gegenüber, machen. Die unvergleichliche Intensität gerade der Schmerzempfindung liess sogar zur bildlichen Einprägung des Christenthums ausschliesslich Marter und Tod Jesu geeignet erscheinen. Was weiss der ungebildete Katholik auf dem Lande anderes von Christus, als dass er der Kruzifixus ist, dessen Marterbild ihm an jeder Wegekreuzung vorgehalten wird? Kein Moment seiner Lehre oder seines Lebens macht einen so scharfen, in das Gefühl sich einbohrenden Eindruck, keines ist von so entschiedener Wirkung auf Menschen, auf die nur sinnlich einzuwirken ist, wie das Bild seiner Leiden. Einen gleich feinen psychologischen Zug fügt die Kirche in der Forderung des asketischen Opfers diesem Interessenkreise hinzu. Denn die Aufopferung für eine Person oder ein Prinzip hat thatsächlich die Folge, uns innerlich immer fester an eben dieses zu knüpfen. Wenn die Mutterliebe die Veranlassung der unzähligen Mühen und Sorgen ist, die die Mutter für das Kind auf sich nimmt, so gilt doch auch das umgekehrte: diese Opfer fesseln die Mutter mehr

und mehr an das Kind. Je mehr Opfer wir für eine Sache gebracht, ein je grösseres Kapital sozusagen wir in sie gesteckt haben, desto grösser ist auch unser Interesse an ihr; indem wir unser Persönliches ihr hingeben. schmelzen wir uns gewissermaassen in sie ein, negiren die Schranke zwischen uns und ihr. Es ist eine der wichtigsten, für das Verständniss der ethischen Vorgänge unentbehrlichsten Regeln: die Gefühle, welche Ursache gewisser Handlungsweisen sind, werden umgekehrt ihrerseits durch diese Handlungsweisen hervorgebracht, wenn diese letzteren durch irgend welche anderweitigen Motive erzeugt worden sind — eine Regel, die selbstverständlich der Bedingtheit jeder psychologischen Norm unterliegt, indem in den Grenzfällen, in denen ein Element zu extremer Form gesteigert ist, die entgegengesetzte Wirkung eintreten kann; ein allzustarker äusserer Zwang zu Aufopferungen z. B., kann zu dem Gefühl des Hasses führen. Im Allgemeinen aber werden diejenigen Opfer, die aus äusserlicheren, egoistischen, evolutionistischen Motiven dargebracht werden, den Opfernden schliesslich auch in ein Gefühlsverhältniss zu dem, dem er sich hingiebt, setzen. Je mehr das ursprüngliche Ich seine persönlichsten Interessen einer Person oder einem Gott geopfert hat, desto geringeren Widerstand finden die Gefühlsimpulse, die ebendemselben die Gesammtheit des innern Lebens darbringen wollen. Die Kirche handelt, wenigstens mit unbewusster Zweckmässigkeit, wie aus der Erkenntniss heraus, dass wir nicht nur die asketisch religiösen Opfer bringen, weil wir Gott lieben sondern dass wir ihn auch lieben, unser Gefühl an ihn binden, weil wir ihm — aus dogmatischen, eudämonistischen, welchen Gründen immer, — solche Opfer bringen.

Wie der Werth im wirthschaftlichen Sinne sich nach den beiden Momenten der Brauchbarkeit des Dinges und des Widerstandes, der sich seiner Erlangung entgegensetzt, bestimmt, ganz ebenso der Werth im sittlichen Sinne nach der sozialen, religiösen etc. Nützlichkeit der That und der subjektiven Mühsal und zu überwindenden Schwierigkeit. Wie

aber das Seltenheitsmoment eine psychologische, sachlich ungerechtfertigte Selbständigkeit derart gewinnt, dass dem Seltenen, schwer zu Erlangenden schon bloss als solchem oft ein übermässiges Interesse entgegengebracht wird, so verselbständigt sich nach den gleichen psychologischen Normen das Moment der Mühsal, des inneren Widerstandes bei den sittlichen Handlungen zu der Vorstellung einer besonderen Verdienstlichkeit. Es hat hier nur wieder der unendlich häufige psychologische Prozess stattgehabt, der den Werth eines Endzwecks auf das zu ihm erforderliche Mittel überträgt. Dies findet sowohl für die Werthe der Lust wie für die Werthe der Sittlichkeit statt. Das Ueberwinden der Hemmnisse, welche die Natur unseren Zwecken entgegensetzt, ist zwar ursprünglich ein nothwendiges Uebel, wächst aber wie jede Kraftübung zum Selbstzweck, sei es der Lust, sei es der Sittlichkeit, aus. Dies steigert sich z. B. bis zur Alpenleidenschaft, deren wesentlicher Reiz in dem Ueberwinden der natürlichen Schwierigkeit, indem Gewinnen des eigentlich von der Natur uns Versagten auch dann liegt, wenn die schliessliche ästhetische Ausbeute höchst gering ist. Und neben diesem Reiz findet sich bei allen Verteidigern der Alpenmanie der moralische Gesichtspunkt hervorgehoben: die Besiegung der natürlichen Hemmnisse, die Unterwerfung des rohen Widerstandes der Materie durch den Menschen sei sittlich werthvoll. Weil sie es wirklich in andern Fällen vielfach ist, erwächst ihrer Werthschätzung eine solche Selbständigkeit, dass die Unsittlichkeit, welche in dem tollkühnen Lebensrisiko der grossen Alpenbesteigungen liegt, darüber vollkommen übersehen wird. In ansprechender Weise hat man den Ursprung des Fastens von den religiösen Opfern hergeleitet, deren Umfang namentlich in primitiveren Verhältnissen oft persönliche Entbehrungen mit sich bringen musste; sodass durch die Assoziation zwischen diesen und dem Opfer der moralisch religiöse Werth des letzteren sich auch auf sie übertrug. Derselbe Prozess wiederholt sich auf einer höheren Stufe. Das christliche Fasten hat ursprünglich den Sinn, den

Fastenden als den Herrscher über sein Irdisches erscheinen zu lassen, was nach verschiedener Richtung hin seine gute Bedeutung hatte, sei es, dass das Fasten die Folge der in sich versunkenen Stimmung war, welche einfach die leiblichen Bedürfnisse überhörte, sei es, dass der Geist durch solche Entsagung freier und den höheren Gütern empfänglicher gemacht werden sollte. Allein hieraus bildete sich schon in der Zeit Tertullians ein für sich bestehender religiöser Werth des Fastens heraus. Es wird zum unmittelbaren Gradmesser der Vollkommenheit und man behauptet, Fasten und Essen verhielten sich wie Heil und Unheil. Mit der christlichen Virginität ist es nicht viel anders. Für die frühere Anschauung von Paulus bis zum 4. Jahrhundert ist die Jungfrauschaft nicht an sich sittlicher oder verdienstlicher als der Ehestand, sondern befähigt nur besser zum ungehinderten göttlichen Dienste; sie erscheint nur als ein Mittel zu diesem Zweck, nicht als sittlich asketischer Endzweck. Dass die Befreiung vom Irdischen mit seinen Sorgen und Ablenkungen, indem sie ein Vehikel der Erhebung zu Gott war, der Ehelosigkeit ihre Würde verschaffte, nicht aber die Ueberwindung der Fleischeslust als solche, scheint sich auch darin zu zeigen, dass die Abstinenz in der Ehe mehrfach unter die vollkommene Ehelosigkeit gestellt wird, trotzdem jene offenbar eine grössere Selbstüberwindung forderte als diese. Es dauerte aber nicht lange, bis man über das Mittel völlig den Zweck vergass und die geschlechtliche Enthaltsamkeit und die Abtödtung des Fleisches als ein Verdienst betrachtete, dessen selbständiger Werth recht aus der berichteten Erscheinung hervorgeht, dass sich christliche Jünglinge und Jungfrauen zusammen schlafen legten, ohne sich zu berühren. Und die Entsagung und Aufopferung mag zu einem für sich bestehenden und besonderen Werthe um so mehr ausgewachsen sein, als sie die gemeinsame Begleiterin von vielen inhaltlich sehr verschiedenen Handlungen sittlichen Charakters war. Die Entäusserung von den Besitzthümern und den Genüssen des Lebens erschien schliesslich als selb-

ständiges, sittliches Verdienst, ohne dass gefragt wurde, zu wessen Gunsten und ob überhaupt zu irgend jemandes Gunsten sie geschah. Diese Entwicklung der Askese ist an der Geschichte des indischen Pessimismus klar zu beobachten. Lange vor dem Auftreten Buddhas hatte die indische Weltanschauung die Vorstellung des Brahman als des ewigen, glanzvollen, guten Prinzips ausgebildet. Diesem strahlenden Phantasiegebilde gegenüber erschien alle Wirklichkeit dunkel, nüchtern, leiderfüllt. Daraus wird nun zunächst die praktische Konsequenz gezogen, dass die Befreiung von einer solchen Wirklichkeit, der Verzicht auf sie wünschenswerth und nöthig ist. Dieses Stadium ist zu einer Zeit zu konstatiren, wo von positiver Askese als absichtlicher Schmerzzufügung noch nicht die Rede ist. Von einer solchen vernehmen wir erst später. Der Uebergang zu ihr aber war offenbar der, dass jenes blosse Sichlösen von der Welt, wenn es auch in der Hauptsache ein Sichlösen vom Schmerz zum Zweck hatte, doch zunächst auch viele Leiden, namentlich körperliche Entbehrungen mit sich führen musste, und dass dieses Accidenz der Lebensnorm zu selbständiger Bedeutung emporwuchs, zu demjenigen, worin man dann die Erlösung selbst schon sah, obgleich es eigentlich doch nur eine Bedingung derselben und zwar negativen Charakters war.

Macht man sich dies klar, dass das sittliche Verdienst, wenn es überhaupt noch einen besonderen Sinn neben dem einfach Richtigen und Sittlichen haben soll, von dem Maasse der aufgewendeten Kraft und Selbstüberwindung abhängig ist, so ist der Grund ersichtlich, aus dem der Kantischen Ethik der Vorwurf eines asketischen Rigorismus erwachsen ist. Kant hat zwischen dem einfach Guten, Wünschenswerthen, Sittlichen einerseits und dem, was man Verdienst nennt, keine genügend scharfe Grenze gezogen. Indem er voranstellt, dass man niemandem dasjenige, was er schon selbst gern thut, die egoistische Handlung, zu gebieten braucht und dies also aus dem Gebiet der Sittenlehre als der Lehre von Geboten von

vornherein ausscheidet, so bleibt ihm für dieselbe nur das, was man ungern und mit Selbstüberwindung thut. Setzte er desshalb überall statt des einfach Sittlichen das Verdienstliche ein, so wäre alles in Ordnung. Wenn es in Schillers klassischem Epigramm den Gewissenhaften wurmt, nicht tugendhaft zu sein, weil er den Freunden mit Neigung dient, so hätte er vollkommen Recht, wenn er statt tugendhaft verdienstvoll sagte. Denn sittlich richtig und wünschenswerth ist es durchaus, den Freunden mit Neigung zu dienen; aber ein sittliches Verdienst dabei würde in der That nur eintreten, wenn die entsprechenden Thaten eine Ueberwindung entgegengesetzter Triebfedern, eine Mühsal forderten. Und wenn Kant selbst sagt, dass sich die Macht des moralischen Gesetzes nur durch Aufopferungen kenntlich macht, so ist dieses nur richtig, aber dann auch zweifellos richtig, wenn es sich auf den Begriff des sittlichen Verdienstes bezieht. Es ist desshalb durchaus konsequent, wenn er dem eigentlichen Begriff des sittlichen Verdienstes die Berechtigung abspricht, da das Höchste, was man überhaupt thun könne, eben nur das Erfüllen von Pflicht und Schuldigkeit sei, — weil er in den Begriff des einfach Sittlichen schon das hineinlegt, was wir verdienstvoll nennen, bleibt ihm für diesen Begriff kein spezifischer Inhalt mehr übrig. Objektiv freilich können wir nicht mehr thun als höchstens unsere Pflicht. Alle Unterschiede, die ein Mehr oder Minder des Verdienstes bedeuten, gründen sich auf den bei der sachlich gleichen Pflichterfüllung wechselnden Grad der subjektiven Ueberwindung entgegengesetzter Antriebe.

In diesem Begriff, demgemäss der Sprachgebrauch das Verdienst nur als Preis einer Mühsal zuerkennt, liegt vielleicht eine unbillige Anmaassung, ein besonderes Raffinement, dessen wir noch zur Steigerung unseres Selbstgefühles zu bedürfen glauben, wie die übermässigste Anspannung der Lust in die Wollust des Schmerzes endet. Es mag sein, dass das Gefühl von Kraft, das uns aus der Ueberwindung von Widerstand

quillt, eine Steigerung der Persönlichkeit mit sich bringt, deren Gefühl wir selbst um den Preis, nicht mehr kämpfen zu brauchen, nicht missen möchten. Das Hochgefühl, das in der Herrschaft über andere Menschen, ja für manche Naturen in der Knechtung und Misshandlung derselben liegt, überträgt sich hier auf das Verhältniss des Handelnden zu sich selbst. Wie es die eigene Persönlichkeit als eine gesteigerte empfinden lässt, wenn der eigene Wille den Willen Anderer bricht und so seine Machtsphäre über diesen ausdehnt, und solche Empfindung um so leidenschaftlicher und beseligender zu sein pflegt, als sie im Kampf und gegen höchstgesteigerten Widerstand erzielt worden ist: so scheint das Besiegen eines inneren Widerstandes ein Gefühl seelischer Erweiterung und Machtstärkung mit sich zu bringen. Nun wird dieses Gefühl freilich dadurch herabgestimmt, dass wir doch zugleich selbst die Besiegten sind. Allein nicht nur, dass dieser Abzug durch die Projizirung des Unterlegenen in uns auf eine äussere Macht — der Versuchung, des bösen Feindes, der Sinnlichkeit etc. — gemindert wird, sondern es ist ja die gerade überragende Vorstellungsgruppe, d. h. diejenige, die als das eigentliche Ich empfunden wird, durch welche diese Besiegung anderweitiger Triebe erfolgt. Stellen wir, wie es thatsächlich der Fall ist, die kompakte Majorität unserer psychischen Inhalte als das Ich einzelnen divergirenden Strebungen gegenüber, so werden auch die Gefühlsfolgen, die sich an unsere Verhältnisse zu andern Persönlichkeiten knüpfen, sich leicht an den gleich charakterisirten Beziehungen zwischen dem Ich und jenen Einzelheiten wiederholen. Daher auch die nicht seltene Erscheinung, dass die Askese, also die Ueberwindung und Misshandlung seiner selbst, sich mit Herrschsucht und Grausamkeit gegen Andere zusammenfindet; das gleiche Gefühl, um dessentwillen diese gesucht werden, macht auch jene reizvoll, indem sie das sonst nach Aussen gerichtete Verhältniss von Herrschaft und Ausbreitung der Willenssphäre des Ich innerhalb des Ich selbst darstellt. Auf diesem Umwege wird

dann auch das logisch Widersprechende möglich, dass der Schmerz an und für sich gesucht wird; denn schliesslich wird auch das Moment des sittlichen Verdienstes, dessen Erwünschtheit den Werth des Schmerzes ursprünglich begründet, ausgeschaltet und dieser Werth zu einem unmittelbaren Willen zum Leiden verselbständigt. Auch so mag dieser Werth des Schmerzes zu Stande gekommen sein, dass jede Lebenserhaltung und Lebenserhöhung nur durch die unmittelbarsten und ununterbrochenen Kämpfe gegen Wesen gleicher Art wie gegen die übrige lebendige und todte Natur möglich war oder ist, und dass dadurch die Vorstellung entstanden ist, nur das Erkämpfte, mühsam Errungene sei werthvoll. Und offenbar sind die Empfindungen, welche einen äusseren Kampf begleiten, denjenigen ähnlich, welche bei jenem psychischen Prozesse, den wir eben Kampf mit uns selbst und Selbstüberwindung nennen, auftreten; so stark hat diese psychologische Aehnlichkeit der Gefühlsseiten beider Vorgänge gewirkt, dass wir zur Beschreibung der einen völlig an die Worte gefesselt sind, welche den Ausdruck für die andere bilden. Es kommt hier vielleicht auch noch das folgende soziologische Moment in Betracht. Die Ethnologie lehrt uns, dass die abergläubischsten Vorstellungen, die haarsträubendste Logik einerseits, andrerseits die schlimmste sittliche Verworfenheit und Grausamkeit sich keineswegs bei den allertiefststehenden Naturvölkern, sondern vielmehr bei beanlagteren und solchen findet, die schon einen gewissen Grad geistiger und gesellschaftlicher Ausbildung erreicht haben. Gerade wo eine grössere und lebhafter bewegte Anzahl von Vorstellungen auftreten, muss zunächst ein wirres Durcheinander, müssen die wildesten und ausgefallensten Komplikationen sich finden, bevor Erfahrung und Selektion einigermaassen Licht und Ordnung in das Chaos gebracht haben. Die ausschweifendsten Gedankenverzerrungen finden sich auch in der Regel nicht in den leeren Köpfen von Bornirten und Dummen, sondern bei begabteren Naturen, deren Vorstellungsfülle die tollsten Gährungserscheinungen durchmachen muss,

ehe sich das Licht von der Finsterniss geschieden hat. Die Immoralität und Grausamkeitswollust jener Völker mag in ähnlicher Weise entspringen. Da diese ganz gewiss ursprünglich nur Mittel zur Befriedigung natürlicher Bedürfnisse und Begleiterscheinungen von Kämpfen innerhalb und ausserhalb des Stammes sind, die zu selbständiger Lust aufgewachsen sind, so treten sie nur da auf, wo vielfache Kämpfe und namentlich solche mit raffinirteren Mitteln zur Lebenserhaltung nöthig sind. Wenn unserer Empfindung nach der Einzelne den Weg zur Höhe seiner sittlichen Entwicklung nur durch jene Tiefen hindurch findet, so wiederholt er damit nur das Schicksal der Gattung, ungefähr wie in den kindlichen Ungezogenheiten sich die Unsittlichkeiten und Brutalitäten der vergangenen Entwicklungsstufe unserer Art wiederholen. Es ist vielleicht eine sehr verdichtete Gattungserfahrung über den Weg, der zu unserer Kulturhöhe nöthig war, wenn wir Sünde und Versunkenheit als die nothwendigen Vorstufen der höchsten Sittlichkeit ansehen, und die ganz entsprechende, wenn das Volk recht ungezogene und unbändige Kinder für die hoffnungsvollsten hält.

Besteht nun die verdienstliche Seite des Sittlichen in der Ueberwindung des Unsittlichen, so erhöht sie sich natürlich in dem Maasse, in dem das Unsittliche in uns schon an Umfang und Festigkeit gewonnen hat. Von diesem Standpunkt aus verstehen wir auch rein ethisch den höheren Werth, der dem reuigen Sünder gegenüber den neun und neunzig Gerechten zugesprochen wird. Für den Standpunkt des reinen Utilitarismus ist dieser Ausspruch entweder unverständlich oder höchst pessimistisch. Denn ist das Quantum von Lust und Leid, das für die Gesammtheit vom Einzelnen ausgeht, das alleinige Maass seiner sittlichen Beschaffenheit, so bedeutete der Werthüberschuss des reuigen Sünders über neun und neunzig Gerechte, dass jener eine Sünder mehr Unheil über die Welt bringen kann, als neun und neunzig Sittliche ihr Vortheil bringen können. Zu dieser Höherschätzung eines

Lebens, das sich aus den Tiefen der Sünde zur Sittlichkeit emporgehoben hat, mag der Werth beitragen, den wir einem schicksalsreichen, in sich differenzirten Dasein gegenüber einem solchen beilegen, das bewegungsloser und ebener hingebracht wurde. Die Form lebhafter Bewegung, entschiedenerer Differenzirung, die uns hier einen grösseren Werth zuerkennen lässt, bewirkt vielleicht das Gleiche auch auf dem Gebiete des Moralischen.

Indess scheint die psychologische Thatsächlichkeit mit dieser ausschliesslichen Abhängigkeit des sittlichen Verdienstes von Kampf und Ueberwindung noch nicht ganz übereinzustimmen. Denn wir finden auch umgekehrt, dass gerade die leicht und frei geübte Sittlichkeit einer höchsten Werthschätzung geniesst, dass wir oft denjenigen tiefer stellen, der zu einer bestimmten sittlichen That erst eine Ueberwindung braucht, der seine Pflicht schwer und ungern erfüllt und in jedem einzelnen Fall erst eines besonderen Aufraffens dazu bedarf. Vielleicht aber ist auch dieser Widerspruch gegen unsern Begriff des sittlichen Verdienstes nicht unauflöslich. Wie nämlich der Musikvirtuose das einzelne Stück nicht mehr zu üben braucht, aber nur weil er vorher so viel geübt hat, dass er nun jenes leicht vom Blatt spielt; wie die Mühen und Bethätigungen auf jedem Gebiet des Handelns den Widerstand der Schwäche und Ungeschicklichkeit nicht nur für den einzelnen Fall überwinden, sondern eine allgemeine Ueberwindung derselben und wachsende Erleichterung für jeden künftigen Vollzug der gleichen Prozesse bewirken; wie jede Anstrengung der Muskeln nicht nur dazu dient, eine vorgesetzte Arbeit zu leisten, sondern überdies noch eine Kräftigung der Muskeln selbst zur Folge hat, die sie zu späterer Arbeit in um so höherem Maasse befähigt: so hinterlässt jede sittliche Selbstbeherrschung ausser ihrer sachlichen Folge noch eine Kräftigung unseres moralischen Wesens gegenüber dem Verlangen nach dem Verbotenen, sodass der einmal gewonnene Sieg über uns selbst dem zweiten den Boden bereitet. Psycho-

logisch wirkt hier besonders das Vertrauen auf die eigene sittliche Kraft, das nach jeder sittlichen Handlung wächst und dann selbst wieder zum Steigerungsmomente dieser wird. Man kann sehr vieles, wenn man nur glaubt, dass man es könne, auch den eigenen Trieben gegenüber. Im Moralischen giebt es keine Pyrrhussiege; wie Liebe sich stärkt, wenn man um ihretwillen Opfer bringt, ganz ebenso Sittlichkeit. Schliesslich bedarf die Ueberwindung des Bösen keines erheblichen Kraftaufwandes im einzelnen Falle mehr, aber eben nur desshalb nicht mehr, weil diese Ueberwindung so oft geübt worden ist, dass sich schliesslich das Sittliche leicht und frei und wie von selbst vollzieht. Und wie nun die Bewunderung für den Virtuosen die gleiche bleibt, auch wenn wir wissen, dass die Ausführung des Einzelnen ihm ein Spiel ist, wie sie aber gewiss nicht vorhanden wäre, wenn die Leistung überhaupt und für jeden und von vornherein ein Spiel wäre, so ist unsere Bewunderung für den ethischen Virtuosen offenbar nur desshalb keine geschwächte, sondern eine gesteigerte, weil wir ahnen und wissen, welche Mühen und Kämpfe allein zu dieser Höhe führen. Darum haben höchste sittliche Thaten und Charaktere so oft für unser Gefühl einen leisen tragischen Zug. Wie in jenem Falle die Kunst unmittelbar als Natur erscheint, aber nur, weil Natur allmählich in Kunst umgebildet worden ist, so erscheint im Ideale des Heiligen Sittlichkeit als Natur, erscheint so aber nur dadurch, dass allmählich alles Unsittliche aus der Natur hinweggeläutert worden ist. Wir können dies Erwerben einer festen substantiellen Sittlichkeit durch langdauernden Kampf um sie und fortwährendes Ausüben vergleichen mit jener Veränderung der Gesichtszüge, die sich bei hässlichen Personen schliesslich einstellt, wenn sie anmuthig und liebenswürdig sind. Die Form der Schönheit, welche die Bewegung ihrer Züge regulirt, — denn Anmuth ist fliessende Schönheit; die Linien, deren Zugleichsein Schönheit ist, beschreibt die Anmuth im Nacheinander der Bewegung — festigt sich schliesslich zu einem dauernden

Verhältniss derselben untereinander, das nun für immer und auch in Ruhe den Charakter zeigt, den ihnen ursprünglich nur die Bewegung gab. Man könnte sagen, die einzelne That zwar sei sittlicher, wenn ein Opfer, eine Ueberwindung ihr vorhergeht, der ganze Mensch aber, bei dem dies noch erforderlich ist, sei unsittlicher. Es liesse sich auch so ausdrücken, dass die That eine Sittlichkeit erster Ordnung besitzt und doch eine Unsittlichkeit zweiter Ordnung beweist. Auch wirkt wohl das Seltenheitsmoment mit, das in allen Werthbestimmungen, den materiellsten wie den geistigsten, nachweisbar ist: wer oft oder stets sittlich handelt, bei dem hat die einzelne sittliche That nicht mehr den Werth, den sie bei seltnerer Ausführung besitzt. Und wie der einzelnen Vorstellung hier bei gleichem Inhalte ihr Werth durch die Beschaffenheit anderer bestimmt wird, ebenso dem Individuum der seinige durch die Verfassung der sozialen Gruppe, in der es lebt. In einer Gesammtheit von niederer Sittlichkeit wird ebenderselbe Mensch schon als verdienstvoll gelten und mehr als seine einfache Pflicht zu erfüllen scheinen, dem bei höherem Durchschnittsniveau noch gar kein besonderes Verdienst zugesprochen wird. Wie sich im Leben des Individuums die einzelne That als besonders sittlich heraushebt, aber nur auf Kosten seiner sittlichen Gesammtbeschaffenheit, so beweist auch das Verdienst, das die Persönlichkeit als ganze in ihrem sozialen Kreise erwirbt, eine entsprechend tiefere Sittlichkeit dieses Kreises. Und so können wir im Gesammtgeist von einer Sittlichkeit verschiedener Ordnungen sprechen: es kann Individuen geben, die durch die Kraft, mit welcher sie sich über die Unvollkommenheit der hergebrachten Sittlichkeit erheben, besonders verdienstlich und damit gleichsam als ein Verdienst des Gesammtgeistes, der sie hervorgebracht hat, erscheinen. Zugleich aber erweist dies doch eine niedrigere Sittlichkeit jenes Gesammtgeistes, der bei höherer Verfassung sittliche Individuen gleichsam selbstverständlich und als normales Resultat der öffentlichen Verhältnisse aus sich hervorgehen lässt.

Es kommt ein Moment sozialethischer Prophylaxis hinzu, um die Schätzung derjenigen Sittlichkeit zu erhöhen, die ohne vorherigen und jedesmaligen Widerstand unsittlicher Triebfedern geübt wird. Das Vertrauen darauf, dass ein Mensch das Rechte selbst dann immer thun wird, wenn sich die Lockungen des Egoismus dem entgegenstellen und der fortwährenden Ueberwindung bedürfen, ist ein sehr begrenztes. Wir wissen alle zu genau, wie unsicher der Ausgang eines Konflikts zwischen Pflicht und Herzenswunsch ist, um nicht das Prädikat vollkommener Zuverlässigkeit im Sittlichen dem zu verweigern, bei dem die rechte Handlung von dem Ausgang eines so zweifelhaften Kampfes abhängig ist. Die soziale Nützlichkeit fordert desshalb eine möglichst konfliktfreie Sittlichkeit. Das prophylaktische Bewusstsein, das sich statt auf die Beseitigung des Schlechten darauf richtet, dessen Ursache und höher aufsteigend die Ursache seiner Ursache zu beseitigen, legt allmählich den Werth weniger auf die einzelne That, deren Wiederholung im nächsten Falle zweifelhaft bleibt, als auf den Impuls, aus dem sie wie von selbst hervorgeht, und der, als die allgemeine und charakterologische Ursache ener, eine grössere Gewähr für die ihm folgende That giebt. So sehr auch die Sicherheit für die Gesammtheit der äusseren Thaten den einzigen vernünftigen Grund abgeben kann, aus dem die innere psychologische Beschaffenheit eine soziale Werthung fordern darf, so wird dieser Ursprung der letzteren doch völlig vergessen und der sittliche Impuls als solcher, die Liebe zum Guten als blosse innere Beschaffenheit steigt ohne bewusste Rücksicht auf ihre äusseren Folgen zum Range eines höchsten Werthes auf. Es verhält sich mit dem Werthe dieser Versuchungslosigkeit, dieser Einheitlichkeit im Guten, wie mit dem Werthe der Gesinnung überhaupt. Wenn uns die einzelne Handlung gleichgültig erscheint gegenüber der Gesinnung, aus der sie hervorgegangen ist, so scheint mir dieser überwiegende Werth der letzteren nur darauf zu beruhen, dass sie uns die Garantie auch für alle andern Hand-

lungen derselben Person giebt; nur das Moment der Quantität scheidet in dieser Hinsicht die einzelne Handlung von der Gesinnung, die sich doch als werthvolle schliesslich auch nur in einzelnen Handlungen bewähren kann. Jene verhält sich zu dieser wie das Einzelding zum Begriff, wie der Einzelvorgang zum Gesetz, und ähnliche Reize, wie dem letzteren, haben auch der Gesinnung ihren Vorzug verschafft. Und dann lag es psychologisch nahe, der Gesinnung, dem guten Willen einen von allen Handlungen überhaupt unabhängigen Werth zu geben, wie ihn Plato dem Begriff jenseits der Einzeldinge gab.

Hierdurch scheinen wir aber in Verwandtschaft mit jener flachen Aufklärung zu gerathen, die ganz befriedigt ist, wenn sie einen höheren Begriff auf einen niedrigeren zurückgeführt hat und nicht einsieht, dass das Problem und seine Schwierigkeit nun an diesem letzteren ebenso haftet wie an dem ersteren, jenem von Kant verspotteten Empirismus vergleichbar, der seine Forschung unter Abweisung jeglicher Metaphysik ausschliesslich auf das Einzelne richtete und nur nicht sah, dass er in diesen empirischen Einzeluntersuchungen fortwährend von den höchsten metaphysischen Prinzipien Gebrauch machte. Deshalb muss allerdings anerkannt werden, dass der Werth, der auf die innerliche seelische Verfassung gelegt wird, noch keineswegs völlig erklärt ist, wenn man ihn auf den Werth der äusseren Thaten zurückführt, für die jenes Innerliche die Ursache bildet. Denn dass diese äusseren Thaten der Sittlichkeit einen Werth besitzen, mag für die populäre Anschauungsweise kein Problem mehr sein, kann aber der tieferen Prüfung keine andere Beglaubigung aufweisen, als die Werthschätzung des Seelisch-Innerlichen sie besitzt. Dass wir auf irgend etwas überhaupt Werth legen, ist im letzten Grunde eine jenseits aller Deduktionen stehende, unverantwortbare Thatsache des Willens und wenn sich dieselbe auf subjektiv seelische Vorgänge richtet, so ist sie genau so erklärlich oder unerklärlich wie in Beziehung auf äusserliche Handlungen. Es ist das

ganz gleiche Verhältniss wie in der berühmten Frage: ob das Papiergeld definitiv an die Stelle des Metallgeldes treten könne, die die meisten Volkswirthschaftslehrer verneinen, da ja das Papier kein objektiver Werth sei und nur durch subjektive Uebereinkunft, aber nicht an und für sich einen solchen repräsentire. Sie vergessen dabei, dass Werth überhaupt nichts Objektives ist, dass weder Gold noch Silber, weder Nahrung noch Kleidung an und für sich Werth besitzen, sondern denselben erst im subjektiven Prozess ihrer Schätzung erhalten, wie die Fälle beweisen, wo die Askese oder sonstige psychologische und soziale Umstände sie thatsächlich als werthlos erscheinen liessen oder genauer ausgedrückt, sie werthlos machten. Es liegt desshalb kein logischer Grund vor, diese Schätzung nicht auch gegenüber einem beliebigen Stück gestempelten Papieres vorzunehmen — nicht als würde ihm damit die Eigenschaft objektiven Werthes verliehen, die es nun andern, mit solchem begabten Gegenständen gleichstellte, sondern weil auch diese durch keinen anderen Prozess als eben den des menschlichen Willens zu Werthen geworden sind. In unserem Falle ist desshalb der Beweis, der Werth der Gesinnung stamme aus dem Werth der Thaten, die sie hervorruft, erstens insofern keine völlige Erklärung, als die Werthschätzung dieser letzteren selbst eine letzte unerklärte Thatsache ist; und zweitens kein Gegenbeweis gegen die Möglichkeit, dass das Innerliche den Rang eines an und für sich seienden Werthes ebenso und zu gleichen oder besseren Rechten erhalte.

Hier sind wir allerdings an dem Punkt angelangt, wo jede historische oder psychologische Deduktion ihre Grenze findet. Von gegebenen Zuständen und Bestimmungen leitet sie zu andern über, ohne dass der Inhalt, dessen Transformationen sie beschreibt, darum ein Problem zu sein aufhörte. Die Gesammtheit des Gebietes, innerhalb dessen die Vorgänge ihre Träger und die Subjekte ihre Funktionen wechseln, ist für diese Einzelheiten die allgemeine Voraussetzung, aber nicht Gegen-

stand einer Erklärung. Darunter ist natürlich nicht die abstrakte Allgemeinheit verstanden, als besässen die Allgemeinbegriffe noch eine zu berücksichtigende Wirklichkeit jenseits der Einzeldinge; sondern nur etwa dies, dass das Leben überhaupt vorausgesetzt wird, wenn über organische Evolution gehandelt wird; oder die Möglichkeit eines Erkennens überhaupt, wenn einzelne Gegenstände erkannt werden sollen, und ähnliches. So geben psychologische Ausführungen im Ganzen nur die Gelegenheitsursachen an, die gewisse vorhandene Kräfte entfesseln; sie beschreiben das Auftauchen und Ineinanderübergehen psychischer Funktionen, die aber ihrem Wesen nach schon vorausgesetzt werden; und die Resultate und Vereinheitlichungen, die sie auf dem psychischen Gebiet gewinnen, entstammen viel weniger zwingenden Kausalprozessen, als methodischen Bedürfnissen und analogisirenden Uebertragungen aus andern Erkenntnissen. Wenn wir desshalb die Schätzung der Gesinnung, die wir als unmittelbare Bewusstseinsthatsache vorfinden, auf die Schätzung ihrer äusseren Erfolge zurückführen, obgleich diese in dem sittlichen Bewusstsein jener gegenüber ganz zurücktritt, so ist dies auch nur eine Folgerung aus dem allgemeinen methodischen und empirischen Prinzip, dass feinere, allgemeinere und geistigere Ideen am besten aus greifbareren, einzelnen und äusserlicheren Eindrücken hergeleitet werden, wenn dies auch den eigentlichen ideellen Gehalt, der von der speziellen in die allgemeinere Form übergeht, hier also das Gefühl des Werthes überhaupt, noch nicht erklärt.

Für die historische Betrachtung hat aber bei dem Verhältniss des Innern und des Aeussern der Sittlichkeit die völligste Verschiebung des Werthes stattgefunden; vielleicht in keinem andern teleologischen Prozess hat die Bedingung eines Erfolges, die noch dazu weder unbedingt nöthig noch unbedingt sicher ist, den Erfolg selbst zu so völliger Nichtigkeit und Gleichgiltigkeit herabgedrückt. Wenn Kant eine zweifellos sehr verbreitete Empfindung in den Ausdruck fasst, dass nur diejenigen Thaten

sittlichen Werth haben, bei denen das Pflichtbewusstsein einzige Triebfeder war; wenn ihm die That selbst, ihrem materialen Inhalte nach, sittlich ganz gleichgiltig erscheint und es ausschliesslich auf den Willen, mit ihr unsere Pflicht zu thun, ankommt — so verhält sich dieses innerliche Wollen der Pflicht zum Wollen der äusseren That auch nur wie das Allgemeine zum Einzelnen. Wenn eine Reihe von Handlungen, die ursprünglich aus den verschiedensten Motiven und Beziehungen hervorgegangen sind, eigne sittliche Billigung erfährt, so wird es freilich das sicherste Mittel zur Erzeugung durchgehends sittlichen Handelns sein, dass man diese eigne sittliche Billigung zum Motiv des Handelns macht, gerade wie wir am sichersten sein können, dass unsere Hervorbringungen ästhetisch befriedigend sein werden, wenn wir keine andere Eigenschaft der Produkte als gerade nur die Schönheit uns zum psychologischen Motiv des Hervorbringens überhaupt werden lassen. Erklärlich aber wäre der Werth einer solchen rein ästhetischen Motivirung unseres Handelns doch nur aus dem der einzelnen schönen Produkte, die aus ihm hervorgehen. Wenn man demnach dem „guten Willen", sei es zum Aesthetischen oder zum Sittlichen, seinen Werth selbst dann belässt, wenn er ein Hässliches oder Schädliches produzirt hat, so liegt das an der relativen Seltenheit dieses Falles, grade wie das geltende Recht darum noch nicht seinen idealen Werth verliert, weil es gelegentlich einmal einen ungerechten Zustand provoziren kann. Die Schätzung der Pflicht als innerlichen Motives, dem gegenüber die äussere That werthlos sei, ist nur ein auf's Praktische übertragener Begriffsrealismus. Wie dieser eine Eigenschaft, die vielen Dingen gemeinsam war, zu einer für sich seienden substantiellen Existenz emporhob, von der nun erst die einzelnen Gegenstände wieder ihr Wesen empfingen, so hypostasirt jener Idealismus eine Seite oder Beziehung der Handlungen zu dem allein werthvollen Motiv ihrer Vollbringung, das dann jeder einzelnen Handlung erst ihre sittliche Bedeutung verliehe. Während aber der theoretische Begriffsrealismus aus

einer Uebertreibung der Nützlichkeit der Abstraktion hervorgeht, ist es höchst zweckmässig, unser Handeln nur dann als werthvoll darzustellen, wenn seine Pflichtseite sein einziges psychologisches Motiv bildet. Die Sicherung der Sittlichkeit dadurch, dass die Sittlichkeit der That zum Beweggrund ihrer Vollbringung wird, kann eben auf zweierlei Arten geschehen: entweder indem das Handeln aus der blossen Achtung vor dem moralischen Gesetz, aus der blossen Pflicht, weil sie Pflicht ist — als höchste Würde des Menschen empfunden wird; oder so, dass alle sonstigen Motive bis zur Uebereinstimmung mit der Pflicht umgebildet werden, und die Sittlichkeit, statt uns in einen Konflikt mit den eudämonistischen Trieben zu bringen, zum einheitlichen ungestörten Herzenswunsch wird.

Der Sozialismus sucht diese letztere Verfassung so zu erreichen, dass er dem Einzelnen die psychologische Möglichkeit nimmt, eine andere als die ihm beschiedene Lebenslage zu erstreben; denn wo keiner vor dem andern etwas voraus hat, werden die Bilder, die das Bewusstsein füllen, nicht leicht zu Versuchungen, und wo die Einrichtungen des Ganzen dem Einzelnen überhaupt keinen Raum gewähren, andres zu besitzen, als die einmal bestimmte Laufbahn bietet, da wird auch das Darüberhinaus- und Entgegenwünschen schliesslich absterben. Insoweit ist der Sozialismus allerdings ein eminent kraftsparendes Prinzip; die Kräfte, die durch die Reibung der verschiedenen Triebe innerhalb des Individuums verloren gehen, macht er für andere Aufgaben frei, indem er den antisozialen unter ihnen die aus der Ungleichmässigkeit der Lebenslagen folgenden Versuchungen erspart und damit ein individuelles Gegenbild jener öffentlichen Kraftersparniss liefert, die das Aufhören der wirthschaftlichen Konkurrenz mit sich bringt. Ein völlig durchgeführter Sozialismus sammt völliger Anpassung der Einzelnen an ihn würde die grösste Gewähr dafür geben, dass das sozial Erforderliche den geringsten persönlichen Widerstand findet; der Einzelne würde

dann völlig sittlich, aber völlig verdienstlos sein. Daran, dass namentlich in den niedrigeren Beziehungen des Lebens für den Einzelnen das als Pflicht gilt, was die Allgemeinheit thatsächlich übt, sowie an der Unbedingtheit und Strenge der Pflicht haben wir schon in jetzigen Verhältnissen ein psychologisches Hilfsmittel, das uns die Möglichkeit abweichender Handlungsweise ferner und ferner rückt; wo die Handlung durch unbedingte Verpflichtung und ausnahmslose Uebung so fest geworden ist, dass wir garnicht auf den Gedanken kommen, anders zu handeln, da ist ihre Vollbringung natürlich leichter und weniger verdienstvoll, als wenn sie jenen unterstützenden Charakter noch nicht angenommen hat. So ist z. B. ausserordentliche Höflichkeit gegen die Frauen in Nordamerika so unbedingte Verpflichtung, dass ihre Vernachlässigung undenkbar ist und ihre Ausübung zu keinem Dank verpflichtet. Bei uns erscheint diese Höflichkeit bei weniger strengem Pflichtcharakter als etwas Freiwilligeres, das desshalb verdienstlicher und dankenswerther ist. Freilich nur für den Einzelnen auf Kosten der Qualität des Ganzen; das ist die Tragik im Verhältniss des Einzelnen zur Gesammtheit, dass der Reiz und das Verdienst seiner Handlung, ganz das gleiche bleibend, in dem Maasse ihrer Verbreitung abnimmt. Auch hier wird nur der Unterschied empfunden.

Die Umbildung des Naturells, in welchem ursprünglich der Trieb zum Guten wie zum Bösen gleichzeitig und gleich kräftig wirken, in ein solches, in dem das Gute schliesslich instinktiv und widerstandslos geschieht, ist von grösster Wichtigkeit. Der Ethik wird eines ihrer feineren Probleme durch die Thatsache gestellt, dass wir oft gewisse Gefühle, Freudigkeit der Hingabe, Liebe und Dankbarkeit u. s. w. als sittliche Erfordernisse vorstellen, während es doch scheint, als könnten Gefühle nicht sittlich anbefohlen werden; wir empfinden das Gefühl wie ein Schicksal, das sich an uns auslebt, dessen

wir uns erst bewusst werden, wenn es wirklich da ist und das wir desshalb so wenig wie die Sinnesempfindung eines realen Dinges spontan hervorrufen können. Das Widrigste zu thun kann mich sowohl ein äusserer wie ein innerer Befehl zwingen; aber weder der eine noch der andere kann mich zwingen, es gern zu thun und ein freiwillig dahin treibendes Gefühl in mir zu empfinden. Was aber so dem Willen, auf den allein der Befehl wirken kann, unmittelbar nicht unterworfen ist, kann ihm doch mittelbar unterliegen. Die einzelnen sittlichen Handlungen, mag sich auch ursprünglich ein noch so starkes egoistisches Gefühl gegen sie sträuben, bringen schliesslich doch eine Umgestaltung desselben mit sich. Die durch den Willen eingeleitete Gewohnheit des sittlichen Handelns führt zu einem Zustande, in dem es keiner besonders auf den Akt gerichteten Willensenergie mehr bedarf, sondern derselbe schon auf jenen inneren Vorgang hin, den wir Gefühl oder Trieb nennen, erfolgt. Wenn wir uns demnach moralisch berechtigt glauben, gewisse Gefühle zu verlangen, so verlangen wir damit nur einzelne, dem Willen unterworfene innere und äussere Akte, von denen wir aber wissen, dass sie nach psychologischer Gesetzmässigkeit jenes dauernde Gefühl zur Folge haben müssen; der Vorwurf, ein gewisses Gefühl nicht zu haben, trifft gerechtfertigter Weise gar nicht diesen Augenblick, sondern die vorhergegangenen, in denen es allmählich hätte erzeugt werden müssen. Nur die Sicherheit, mit der wir den psychologischen Mechanismus als Brücke zwischen dem einzelnen, dem Gebot unterworfenen Willensakt und der allgemeinen, ihm entzogenen Gefühls- und Triebesbeschaffenheit annehmen, berechtigt uns, auch die letztere einer sittlichen Verantwortung zu unterwerfen. Es ist das Gleiche wie wenn wir jemandem einen Vorwurf darüber machen, dass er vergessen habe, bei einer bestimmten Gelegenheit an etwas Bestimmtes zu denken. Offenbar kann sich auch dieser Vorwurf nicht gegen den Augenblick, in dem die erforderte Erinnerung ausblieb, richten; denn immer kann nur verlangt werden, dass

man nach einer im Bewusstsein befindlichen Vorstellung handle, aber nicht unmittelbar, dass man eine im Bewusstsein habe, die man eben nicht hat. Soll jener Vorwurf einen Sinn haben, so kann er sich nur auf den früheren Augenblick richten, in dem die Vorstellung und die Pflicht, sich ihrer später zu erinnern, im Bewusstsein war; je energischer man sich das vornimmt, je tiefer man es sich einprägt, desto grösser ist die Wahrscheinlichkeit, dass die eintretende Gelegenheit die nöthige Vorstellung gemäss dem psychischen Mechanismus reproduzirt. Dieser Erfahrungssatz allein rechtfertigt jenen Vorwurf, indem er wahrscheinlich macht, dass bei ausbleibender Erinnerung auch der Vorsatz nicht kräftig genug gewesen ist; würde aber nicht das Band des Mechanismus zwischen beiden vorausgesetzt, so würde man aus dem späteren Moment kein Recht zu dem Vorwurfe schöpfen können, der nur dem früheren gelten kann. Dieses Zurückliegen des Schuldmomentes hinter dem Augenblick der That, an die sich die Schuld der Erscheinung nach heftet, ist ethisch überhaupt von häufiger und wohl zu überlegender Wichtigkeit und erstreckt sich auf weit ausgedehntere und komplizirtere Verhältnisse als in dem angeführten einfachen Beispiel. Manche zu verurtheilende That ist unvermeidlich, wenn die Verhältnisse einmal so liegen, wie sie eben liegen, und die Verurtheilung kann mit Recht nur frühere, an sich vielleicht harmloser erscheinende Handlungen treffen, von denen man indess wissen musste, dass sie von dem gesetzmässigen Verlauf der Dinge, von der Verkettung der Schicksale aufgenommen und zu Zwangslagen weitergebildet würden, in denen dann freilich die unsittliche That die einzig mögliche oder das geringere von zwei Uebeln ist; nachdem unser Wille erst einmal die Verhältnisse gestaltet hat, gestalten dann die Verhältnisse unseren Willen. Dies gilt ebenso für einzelne Ereignisse des Lebens wie für die sittliche Gesammtverfassung desselben, von der hier zunächst die Rede ist.

Wir wissen, dass jede Handlung einer bestimmten Rich-

tung einen Zustand in uns zurücklässt, der ihre Wiederholung erleichtert. Das öftere Erfolgen der gleichen Innervationsreihen bewirkt eine Verbindung zwischen ihnen, in Folge deren die Erregung des Anfangsgliedes die ganze Reihe schliesslich ablaufen lässt, ohne dass es eines auf jeden einzelnen Punkt besonders gerichteten Wollens bedürfte. Im subjektiven Bewusstsein spiegelt sich dies als Gefühl, möglicherweise weil bei ausgedehnteren und festeren Innervationsmechanismen schon auf eine leichtere Anregung hin eine gleichsam präludirende Schwingung der ganzen Reihe eintritt, deren zentripetale Wirkung wir Gefühl nennen; die Unbestimmtheit und die dunkle Macht desselben gegenüber der einzelnen Empfindung oder Vorstellung erklärt sich aus der Fülle, der Kleinheit und namentlich der Gleichzeitigkeit der in ihm zum Knäuel involvirten Innervationsempfindungen. Wir nennen solche Gefühle auch Triebe und fassen sie hierdurch als Ursachen der Handlung, machen uns aber dadurch einer Verwechslung des post hoc mit dem propter hoc schuldig. Das Wirkende ist allein der Innervationsmechanismus, der nach aussen in Handlung, nach innen auf die angegebene Weise in Gefühl verläuft; da er selbst aber ausserhalb des Bewusstseins vorgeht, so ist leicht begreiflich, dass seine letztgenannte Seite als Ursache der erscheinenden Bewegungen angesehen wird; aber um so weniger kann sie das sein, als das Gefühl als solches sich mit seinem Empfundenwerden vollständig ausgelebt hat; es kann nur die Begleiterscheinung, nur der subjektive Reflex und Oberton der realen, aber nicht in's Bewusstsein tretenden Ursache der Handlung sein. Jedenfalls wird durch diese Hypothese die Berechtigung klar, Gefühle moralisch zu fordern: weil die einzelnen Handlungen den Mechanismus gründen, der die Gefühlsfolge hat, so können wir mit demselben Rechte wie jene auch diese fordern und auf ihr Ausbleiben den Vorwurf gründen, den das Ausbleiben der unmittelbar dem Willen gehorchenden Handlungen verdient. Ginge das Gefühl immer erst demjenigen psychischen Akte voraus, an den

sich Verdienst und Schuld heften, so könnte man freilich niemanden für dasselbe verantwortlich machen. Dass dies doch allgemein geschieht, beweist, dass die Gattungserfahrung sich eines thatsächlichen Zusammenhanges zwischen dem Gefühl und dem sittlich zuzurechnenden Willen bewusst ist. Denn die Schärfe, mit der gewisse Gefühle dem Individuum zu sittlichem Verdienst oder sittlicher Schuld angerechnet werden, ist doch zu gross, um sie allein aus der oben erwähnten sozialen Prophylaxis zu erklären. Das Gefühl kann den niedrigsten und den höchsten Grad in der ethischen Entwickung bedeuten; mit sittlichen Instinkten, mit dem Vorherrschen blos gefühlsmässiger sittlicher Antriebe beginnt überhaupt die eigentlich sittliche Entwicklung des Menschengeschlechts und des Einzelnen; und dann wieder, wenn in unzähligen Versuchungen die Sittlichkeit erstarkt ist, dann dürfen wir uns ruhig dem Gefühl und Instinkt überlassen, sicher, dass diese die klare sittliche Ueberlegung vollgiltig vertreten, weil sie aus ihr hervorgegangen sind. Uebrigens geht diese Gefühlsbildung nicht nur ontogenetisch, sondern auch phylogenetisch vor sich; im Nachkommen sind die Willensakte früherer Generationen als angeborene, gefühlsmässige Disposition verdichtet, gerade wie ihre Erfahrungen in ihm als apriorische Vorstellungen, ihre Handlungen als fest gewordene Bewegungsmechanismen erscheinen; es ist der Weg der Kultur, einerseits das früher mit extensivem Bewusstsein Geschehene zu einem wie von selbst, durch das Gefühl vermittelt, Ausgeführtem zu machen, wie andrerseits das früher aus dunklen Antrieben Hervorgegangene in das klare Licht des Bewusstseins zu heben. Aehnlich bei dem Erkennen; nach langer Bemühung auf einem Gebiet ergeben sich schliesslich gewisse Resultate, indem unser Denken die richtigen Prämissen so schnell zusammenstellt und aus ihnen die richtigen Schlüsse zieht, dass diese mit der Unmittelbarkeit eines Gefühles auftreten; sodass auch hier die Form des dunkeln Ahnens und Vorfühlens, mit der jede Erkenntnissthätigkeit als mit ihrer Wurzel anhebt, schliesslich

wieder in psychologischer Beziehung ihre Blüthe bildet. Gerade was wir die Genialität des Denkens nennen, beruht auf dieser Unbewusstheit, die der naiven Ursprünglichkeit eben so eigen ist wie jener Durchbildung, die das Richtige schliesslich wieder wie von selbst findet. Wenn wir sehen, dass der Genius besonders in künstlerischer Hinsicht Wahrheiten ausspricht und Wahres gestaltet, ohne doch persönlich die Erfahrungen gesammelt zu haben, deren der Ungeniale zu gleicher Erkenntniss bedürfte, so beruht dies vielleicht darauf, dass in dem Genius die Vererbung der Gattungserfahrungen eine besonders starke und günstig gestaltete ist. Auch das Kind lebt ja im Wesentlichen geistig noch von den ihm als Instinkt überlieferten Errungenschaften der Gattung, und diese Beziehung mag es sein, auf Grund deren man den Genius so oft dem Kinde verglichen hat; sie mag es auch sein, die dem Kinde manchmal sittliche Instinkte giebt, die man sonst an Personen von genialer Sittlichkeit bewundert — und zwar sowohl was das sittliche Urtheil wie was das Handeln betrifft.

Leichter als die Schuld, die auf dem Ausbleiben gewisser Gefühle haftet, ist diejenige zu erklären, die das Bestehen anderer begleitet. Zunächst macht auch hier die Passivität des Gefühls und Triebes Schwierigkeiten; weil wir uns erst seiner bewusst werden, wenn es wirklich da ist, scheinen wir auch an seinem Auftreten keine Schuld haben zu können, sondern höchstens daran, dass wir ihm in unserm Handeln Folge geben; erst der Augenblick, in dem der Trieb sich in Handlung umsetzt, scheint die Geburtsstätte der Schuld zu sein. Indess ist zunächst klar, dass, wenn wir dem Willen die Möglichkeit zusprechen, schliesslich einen Mechanismus hervorzubringen, der als Gefühl zurückwirkt, er auch ebenso einen bestehenden Mechanismus und damit auch dessen Gefühlsfolge unterbrechen und durch Wiederholung hiervon ihn schliesslich lahm legen kann. Es ist sofort einleuchtend, dass dieses in psychologischer Hinsicht viel leichter ist als jenes. Wir bemerken oft, dass ein starkes Gefühl durch eine einzige

Vorstellung unterdrückt werden kann, während zu seiner Erzeugung überhaupt eine grosse Anzahl von Faktoren erforderlich ist; um einen Menschen lieb zu gewinnen, dazu bedarf es, welcher Art die Liebe auch sei, einer grösseren Anzahl von Eigenschaften desselben; um aber ernüchtert zu werden, oft nur einer einzigen Erfahrung, dem Hervortreten einer einzigen Eigenschaft. Das Gefühl ist immer das Ergebniss einer grossen Anzahl von Kräften und Vorstellungen unseres Inneren, woher sein ebenso dunkler wie mächtiger Einfluss stammt; und wenn nun schon im Allgemeinen das Zerstören leichter ist wie das Aufbauen, so verschärft sich dies Verhältniss in wachsenden Proportionen mit der Komplizirtheit der Gebilde, um die es sich handelt; aus je mehren und feineren Theilen ein Gebilde zusammengesetzt ist, um so schwerer ist es herzustellen, um so leichter zu vernichten. Andrerseits muss freilich auch bedacht werden, dass jene leicht spielenden Bewegungsmechanismen sehr häufig nicht individuell, sondern als vererbte Gattungserwerbungen erlangt werden, und dass es in demselben Maasse, wie sie als solche befestigter sind, dem Individuum schwerer fallen muss, sie zu durchbrechen.

Der ganzen Voraussetzung unsrer Argumentation: dass ein allmähliger Prozess der Läuterung zu jenem Zustand führe, in dem auch die Versuchung und das unsittliche Triebgefühl unterdrückt ist, scheinen die Fälle jener „Erleuchtungen", jener plötzlichen Umwandlung des Herzens durch oder ohne himmlische Gnade zu widersprechen, von der uns so viele Bekehrungsgeschichten erzählen; es kommt den Subjekten solcher Ereignisse vor, als ob mit einem Male alle Versuchungen von ihnen abfielen, als ob sie auf einmal eine innere Qualität erhalten hätten, die den unsittlichen Reizen von vornherein alle Kraft nimmt. Die Selbsttäuschung, die hierbei vorgeht, ist entweder eine totale, die einen augenblicklichen Zustand für einen definitiven hält; oder sie beruht darauf, dass für Wirkung eines Momentes gehalten wird, was

auf langer Vorbereitung beruht. Das erstere findet hauptsächlich auf den Gebieten statt, die die Angelegenheiten des Herzens im engeren Sinne umschliessen; das menschliche Herz ist immer geneigt, seine augenblickliche Verfassung für die definitive und nun für immer beharrende zu halten; namentlich im Verhältniss zu den Frauen ist dies bemerkbar, wo eine augenblickliche Gleichgiltigkeit oder irgendwie hervorgerufene Abstinenz — ebenso wie eine augenblickliche Leidenschaft — für das Subjekt selbst gar zu leicht den mit grosser Entschiedenheit vertheidigten Schein des Unveränderlichen annimmt. Was das zweite anbetrifft, so werden wir uns auch in der Psychologie den Maximen der modernen Geologie und Biologie anschliessen müssen, wonach das scheinbar Sprunghafte, Unvermittelte, mehr und mehr in langsame unmerkliche Wirkungen aufgelöst wird. Wie in der Natur uns die Veränderungen erst sichtbar werden, wenn sie eine gewisse Grösse erreicht haben, so auch in unsrer eignen Seele. Was die Veränderung in's Bewusstsein hebt, ist vielleicht nur ein ganz geringes Moment, und dieses allein und der Augenblick seines Eintretens erscheinen als Ursache und Zeit der Veränderung überhaupt. So wird an dem beiderseits schwer belasteten Hebel ein kleines dazu gefügtes Gewicht an dem einen Arm zum Emporheben des andern genügen und als die Ursache desselben gelten; thatsächlich nimmt es den schon an dem gleichen Arm ruhenden gegenüber keine besondere Stellung ein, jedes gleiche Theilchen dieser übt die genau gleiche Wirkung und nur mit ihnen zusammen und ihnen koordinirt übt es die Gesammtwirkung, deren sichtbare Grösse sehr oberflächlich gerade ihm zugeschrieben wird. Das kommt ebenso bei Veränderungen des erkennenden wie des praktischen Seelentheiles vor. Im Augenblick höchster geistiger Erregung gehen uns oft lange gesuchte oder sogar noch garnicht geahnte Erkenntnisse auf, die wir leicht geneigt sind, für Produkte eben dieses Augenblickes zu halten, während doch kein Zweifel ist, dass sie nur Vorstellungen zusammenziehen und in's Bewusst-

sein heben, die längst vorhanden waren, nur Schlüsse aus längst bereit liegenden Prämissen ziehen. Anders wird es sich wohl auch bei jenen scheinbar in einem Moment begonnenen und abgeschlossenen Umwandlungen der Gesinnung nicht verhalten. Dies wird uns schon aus mancher Erzählung wahrscheinlich, wo das plötzliche Ergreifen des Heils oder richtiger das Ergriffenwerden vom Heil erst nach langem Streben und Suchen in Kasteiungen und Wüstenleben, in tiefstem Sichversenken und Harren auf den erlösenden Augenblick eintrat. Der dafür häufige Ausdruck: Wiedergeburt, führt auf die richtige Spur; auch die Geburt ist nur möglich, wenn das zu gebärende Wesen im Mutterleibe Glied für Glied herangereift ist, worauf es dann allerdings mit einem Male an das Licht der Welt, hier des Bewusstseins, tritt. Es ist ein für die wahre Sittlichkeit tödtlicher Irrthum, wenn man jene Festigung des Inneren, die den Kampf gegen jede einzelne Versuchung erspart, anders zu erlangen denkt als durch fortwährende Selbstbeherrschung, die schliesslich die Reizempfänglichkeit für das Unsittliche abstumpft. Es ist indess unleugbar, dass, wenn so plötzlich auftretende Umwandlungen auch ohne reale Einwirkung göttlicherseits stattfinden, doch die Vorstellung, eine solche sei die Ursache, von stärkender und festigender Wirkung für sie ist, wie denn überhaupt die Wirkung des Glaubens an das Transszendente oft dieselbe ist, die wir von dessen Realität erwarteten; dass uns der Glaube geholfen hat, kann ganz unmittelbar, ohne den Umweg über eine durch ihn zum Helfen bestimmte Macht wahr sein.

Was aber die Zurechenbarkeit des Gefühls und Triebes vor allem begründet, ist der Umstand, dass beide sehr selten sogleich in vollkommener Ausbildung und Stärke in's Bewusstsein treten, sondern von geringen Anfängen aus ein verfolgbares, festzustellendes und oft langsames Wachsthum bis zu dem Augenblick, wo sie in That übergehen, erfahren. Spricht man nun überhaupt dem Willen die Möglichkeit zu, Triebe zu unterdrücken, so kann er schon auf den frühesten Stufen

ihrer Entwicklung in sie eingreifen und auf diese Weise ihr Anwachsen zu einer angebbaren Höhe verhindern. Je feiner der sittliche Charakter durchgebildet ist, desto eher wird der unsittliche Trieb schon in seinen Anfängen erkannt und unterdrückt. Wenn wir also selbst jene höchste Versittlichung des ganzen Wesens ausser Augen lassen, die dem unsittlichen Triebe überhaupt keine Stätte gewährt, so wird doch verlangt werden können, dass der einzelne Trieb auf immer früheren Entwicklungspunkten entdeckt und unterdrückt werde, sodass, wenn schon nicht sein Entstehen, so doch jede zustande gekommene Grösse und Macht desselben als Schuld zugerechnet werden muss.

Der unsittliche Trieb tritt in uns als „Versuchung“ auf, und die Meinung, dass sein Entstehen als Trieb der Verantwortung nicht unterliege, ist identisch mit der häufig gehörten Vorstellung, dass die Versuchung stärker als wir war, d. h. eine Uebermacht besass, der zu unterliegen einem nicht als Schuld angerechnet werden kann. Hierin liegt zunächst jener selbstschmeichlerische Irrthum, der die Versuchung als eine äussere Macht ansieht, die an uns herantritt, um ihre Kraft an der unsrigen zu messen, und es übersieht, dass sie ja diese ganze Kraft nur aus unsrem eigenen Inneren empfängt, erst in unsrem Inneren zur Versuchung wird, da ebenderselbe äussere Reiz, der für den einen die schwerste Versuchung bedeutet, den andern vollkommen kalt lässt. Man ist so leicht geneigt, das Ich als gute oder wenigstens unschuldige Partei anzusehen, der der böse Feind, der Versucher, als eine zweite gegenübersteht, und sich für das Unterliegen damit zu entschuldigen, dass dieser eben der Stärkere war. Wenn der Sprachgebrauch allerdings einen „Sieg über sich selbst“ enthält und damit das Selbst als die von vornherein unsittliche Partei darstellt, so thut er es doch nur in diesem Zusammenhange, in dem er zugleich den sittlichen Theil unseres Ich als den überwiegenden und siegreichen daneben setzt. Projizirt man aber über-

haupt derartige Vorgänge aus dem Inneren heraus auf äussere Momente, so müsste man konsequenter Weise auch die Tugend auf ein äusseres Wesen projiziren und im Falle sittlichen Handelns sagen: „Die Tugend war stärker als ich.“ Man würde so schliesslich zu einer Anschauungsweise kommen, nach der die menschliche Persönlichkeit, als verantwortliche ganz ausgeschaltet, nur als der Kampfplatz erschiene, auf dem sich das gute und das böse Prinzip, Ormuzd und Ahriman, Gott und Teufel, mit wechselndem Erfolge bekriegen. Statt dessen aber identifiziren wir, um uns möglichst viel Verdienst und möglichst wenig Schuld zuschreiben zu müssen, das eigentliche Ich mit dem guten Prinzip und entschuldigen sein Unterliegen mit der Stärke der Versuchung, als wenn sie ihre Stärke aus einer anderen Quelle als aus unsrem eigensten Ich schöpfte. Allenthalben begegnet man in den Vorstellungen sittlicher Verhältnisse diesem Fehler, dass ein Theil der Willensakte von dem Ich losgetrennt und in ein Verhältniss der Entgegensetzung zu ihm gebracht wird. Wenn die religiöse Busslehre davon spricht, dass man den eigenen Willen aufopfern müsse, um statt seiner dem Willen Gottes nachzuleben, so verkennt sie, dass dieses letztere doch nur so stattfinden kann, dass der vorgebliche Wille Gottes zum eigenen Willen des Menschen wird. Ueber die Thatsache, dass nur der Wille des Ich die Handlungen des Ich leitet, kommen wir nicht hinaus und es führt zu den grössten Irrthümern, wenn man auf die Verschiedenheit und den Wechsel der Inhalte dieses Willens hin verschiedene selbständige Willen aufstellt und dasjenige, was nur ein Theil des eigenen Willens ist, diesem gegenüber zum Inhalt eines anderen und für sich seienden Willens substantiirt, der sich mit jenem nun in ein Verhältniss wie zwischen getrennten Parteien zu setzen hätte. Abgesehen also von dieser volksthümlichen Auffassung, die die in der Versuchung liegende Schuld von vornherein abweisen will; abgesehen von der sozusagen technischen Schwierigkeit, deren Lösung ich schon andeutete: wie man denn überhaupt dem Triebe, der Ver-

suchung als psychischer Thatsache beikommen könnte, abgesehen von all dem bleibt doch noch die Frage nach dem Maass und dem Grunde der Schuld, die schon in der blossen Versuchung liegt. Sie löst sich durch die Ueberlegung, dass zwischen der Versuchung und der Ausführung der That ein kontinuirlicher Uebergang stattfindet, und dass genauere Beobachtung es unmöglich macht, eine scharfe Scheidelinie irgendwo innerhalb der Entwicklung zu ziehen, die von dem ersten, leisen Aufsteigen der Versuchung bis zum festen Entschluss und der Ausführung der That leitet. Schon rein äusserlich bemerken wir oft, dass die auftauchende Vorstellung eines Thuns den Anfang derjenigen Bewegung, welche jenes realisirt, in reflektorischer Weise mit sich bringt. Die Vorstellung einer leckeren Speise lässt das Wasser im Munde zusammenlaufen, d. h. erzeugt die Speichelsekretion, die zum Verzehren derselben nöthig ist, beim Anblick eines hassenswürdigen Menschen ballt sich die Faust — das Vorbereitungsstadium des Niederschlagens —, eine lockende Tanzmusik lässt dem Tanzliebhaber buchstäblich die Beine zucken, Vorstellungen sexueller Art erzeugen die den Geschlechtsakt selbst einleitende Reizung vasomotorischer Nerven u. s. w. Nur dann bleiben diese Reflexe aus, wenn die betreffenden Vorstellungen als rein objektive Bilder in uns aufsteigen. Sie treten aber unweigerlich ein, wenn die Vorstellungen nur irgendwie von einem Gefühl begleitet werden, das sie als Versuchungen bezeichnen lässt. Der erste uns versuchende Gedanke der That bedeutet also schon äusserlich den ersten realen Schritt zu ihr, ganz abgesehen von der Möglichkeit, dass der physische Innervationsvorgang vielleicht überhaupt das Primäre ist, von dem das Triebgefühl erst eine Folge oder Begleiterscheinung darstellt. Finden auftauchende Triebe keinen Widerstand, so entwickelt sich aus jenen ersten Reflexen die vollständige That in allmählichen Uebergängen, in denen zwischen unwillkürlicher und willkürlicher Handlung nirgends scharf zu scheiden ist.

Wichtiger aber ist hier die innerliche Seite dieses Vorgangs, auf die allein und nicht auf die äussere That es für die Frage der Schuld ankommt. Wenn wir auf den psychologischen Prozess achten, in dem der blosse Gedanke der That zum fest entschlossenen Wollen ihrer Ausführung wird, mögen nun die äusseren Verhältnisse es zu dieser kommen lassen oder nicht, so ist auch hier zwischen dem ersten und dem letzten Gliede der Reihe ein kontinuirlicher Uebergang. Und zwar ist das Wesentliche dabei dieses, dass, je weiter die Reizvorstellung sich entwickelt, der erreichte Punkt nicht nur dem Endwillen näher liegt, sondern schon ein um so viel grösseres Quantum desselben in sich enthält. Denn nicht so ist die Entwicklung zu denken, dass die Versuchung oder der Trieb bis zu einer gewissen Grösse anwüchse, bei welcher er sich dann mit einem Schlage, wie die Mutterlauge in den Kristall, in den von ihm wesentlich verschiedenen Entschluss umsetzte oder einen solchen auslöste; sondern zwischen beiden ist nur ein gradueller Unterschied vorhanden, nur ein Mehr oder Minder ebenderselben seelischen Bewegung. Zwischen dem Gedanken der That, der Versuchung zu ihr, dem noch nicht ganz gefestigten Entschlusse, dem schüchternen, gewissermaassen probeweisen Anfang, dem schliesslichen energischen Willen, der das psychische Korrelat der That bildet, herrscht nirgends generatio aequivoca und sind scharfe Theilstriche so wenig zu erkennen wie zwischen der Wurzel der Pflanze und ihrem Stamm. Die Praxis des Lebens freilich muss aus selbstverständlichen Gründen irgendwo die Grenze ziehen, von der an sie für Gesinnung und That gesellschaftliche und rechtliche Sühne fordert. Allein die Rechtsprechung versucht doch mehr und mehr über die äussere That und den in ihr unmittelbar ersichtlichen Willen hinaus, schon die Vorstadien desselben, den Versuch und den Dolus vor ihr Forum zu ziehen. Bei der Bestrafung des Versuches ist die Steigerung der Strafe mit der Annäherung an das Gelingen, von dem Versuch mit völlig untauglichen

Mitteln an, nur so zu verstehen, dass man den durch sie bewiesenen stärkeren Dolus als Strafgrund ansieht. Die That kann, äusserlich betrachtet, nur vollbracht oder nicht vollbracht, der Wille zu ihr nach der gewöhnlichen rohen Psychologie nur vorhanden oder nicht vorhanden sein; bedeuten aber die Stufen der Willensentwicklung, die zu der That führt, entsprechend gesteigerte Strafbarkeit, so kann dies nur aus der Ueberzeugung hervorgehen, dass, je näher der Wille an die wirkliche That herankommt, er in um so höherem Maasse ihren Charakter und dessen Folgen trägt. Verbrecher wissen es manchmal mit ausserordentlicher Deutlichkeit zu schildern, wie der Gedanke ihrer That allmählich Macht über sie gewann, wie die blosse Idee, irgend eine Unthat begehen zu können, sich als Versuchung herausstellte, und die Versuchung immer unwiderstehlicher wurde, bis sie schliesslich in Entschluss und That überging und zwar ohne dass zu diesem Definitivum noch eine qualitative Wandlung des seelischen Zustandes erforderlich gewesen wäre. Ja, gerade die letzte Vornahme und das wirkliche Thun erfolgt oft gewissermaassen mechanisch, wie in einer suggestiven Vergewaltigung durch das Vergangene, als ein nicht mehr aufzuhaltendes Weiterrollen der einmal entfesselten inneren Bewegung, die das Bewusstsein mehr mitansieht und über sich ergehen lässt, als dass es sich jetzt noch als die bewegende Kraft fühlte. Und so fällt die Grenze auch nach der anderen Seite: schon das Versuchtwerden ist ein partielles Wollen; wer eine Speise versucht, nimmt eben etwas von ihr, und die Sünde, die uns versucht, nimmt schon einen Theil von uns hin. Ein Gegenstand, der nicht in irgend einer Weise unsern Willen erregt, wird nicht zum Gegenstand der Versuchung, des Triebes, ihn zu erlangen.

Mit der allmählichen, ohne scharfes Absetzen erfolgenden Entwicklung des Willensprozesses bis zu seinem Endglied hängt es zusammen, dass die Lust, welche wir uns eigentlich aus der That folgend vorstellen, sich doch nicht ausschliesslich

an sie knüpft, sondern schon den Weg zu ihr begleitet. Im Streben und Versuchen findet eine psychologische Vorwegnahme des Zieles statt, es ist genug des letzteren in ihm, um einen Theil der eigentlich nur diesem zukommenden Lust zu erregen. Hier gewinnen die Ausmachungen des ersten Kapitels wieder Bedeutung. Die Vorstellung eines Objekts, so hatten wir gesehen, befindet sich ursprünglich in einem Indifferenzzustande, der erst der Bestimmung darüber harrt, ob sie eine reale oder eine nur phantastische ist. Da Realität auch nur eine Form von Vorstellungen ist, so sind unzählige Uebergänge und Mittelstufen zwischen ihr und der irrealen Vorstellung, die nur als Gedankengebilde *κατ' ἐξοχήν* gilt, möglich; und desshalb kann sich begreiflich die Gefühlsfolge, mit abgestuften Graden, auch an alle diese Zwischenzustände der Vorstellung, von ihrer bloss psychologischen bis zu ihrer logischen Wirklichkeit, knüpfen. Desshalb trifft uns auch die Erinnerung an ein Geschehniss mit einem wesentlichen Theile des Affekts, der sich an die Wirklichkeit jenes heftete; Freude und Schmerz, Schreck und Bewegungsimpulse sind die Folgen auch der erinnerten Vorstellung, die doch gerade so irreal ist, gerade so sehr nur in unsrem Bewusstsein da ist, wie ihr Gedanke es vor seinem Aufsteigen in die Kategorie der Realität war. So hört der Schmerz der Entbehrung in dem Maasse auf, wie wir uns dem Ziele nähern, wenngleich materiell betrachtet noch die letzte Sekunde vor dem Haben ebensogut Nichthaben ist, wie die Momente jeder beliebigen Entfernung vom Ziel. Aber eben jener scharfe Schnitt, jenes absolute Entweder-Oder der äusserlichen und logischen Betrachtung gilt psychologisch und für die Gefühlsreflexe nicht; die Qual des Durstes schwindet schon in dem Augenblick, wo wir den Becher an die Lippen setzen. Und zwar ist dies dadurch erklärlich, dass doch auch das Haben, insofern es Willenserfüllung ist, nur psychologische Bedeutung hat und nur in einer gewissen Beziehung zwischen uns und den Dingen besteht. So wenig im Erkennen die Dinge in

mein Vorstellen überwandern, so wenig thun sie es im Haben; wie jenes nur eine Beziehung und Wirkung zwischen den Dingen und dem Geist ist, so auch dieses. Die Beschränkung alles bewussten Lebens auf Vorstellungen, die Unfähigkeit des Geistes, über sich selbst hinaus das Ansich der Dinge zu ergreifen, harrt für das praktische Gebiet noch der Anerkennung und Anwendung, die sie auf theoretischem gefunden hat. Dass der Besitz der Dinge auch nichts anderes bedeutet, wie eine gewisse Art sie vorzustellen, dass demnach auch jeder Werth einer Sache für mich auch nur in dem Gefühl besteht, von dem jenes Besitz genannte Vorstellen ihrer begleitet ist — dies ist eine Erkenntniss, die noch nicht durchgedrungen und fruchtbar geworden ist gegenüber dem naiven Realismus, der den Besitz und Genuss einer Sache in ein absolutes Haben, ein äusserlich realistisches Insicheinziehen setzt; dieser Realismus ist freilich ebenso unklar wie verbreitet, so dass man ihn nicht besser auf einen unmittelbaren und eindeutigen Ausdruck bringen kann, als den erkenntnisstheoretischen Realismus, für den Vorstellungen Dinge an sich sind. Wenn man Leuten gegenüber, die nach grossem Besitz an Geld oder kostbaren Gegenständen streben, öfters den populären Ausdruck hört: „sie können es doch schliesslich nicht essen“ — so enthält dies eine Ahnung, eine symbolische Vorstellung davon, dass bei dem Besitzen des Objekts noch immer eine ebenso unaufhebbare Grenze zwischen ihm und dem Ich existirt, wie beim Erkennen desselben. Gerade wie wir das absolute Ich aufheben und an seiner Stelle nur einen Komplex von Vorstellungen als unsre Seele anerkennen müssen, so muss auch der absolute Besitz an Aeusserlichem fallen und an seine Stelle ein blosser Vorstellungs- und Empfindungsmodus treten. Ich halte diese Erkenntniss, die allen Besitz auf ein bloss psychologisches Phänomen, allen Werth einer Sache auf eine blosse Gefühlsfolge gewisser Vorstellungen reduzirt, für sehr folgenreich und zwar nicht nur für das wissenschaftliche Verständniss, sondern auch für die Praxis; ich erinnere nur

daran, wie sich der rohe Egoismus gerade an die Vorstellung des absoluten äusserlichen Besitzes heftet, und dass der Uebergang vom individuellen zum Kollektivbesitz in vielen Fällen sehr erleichtert werden könnte, wenn die Einsicht erst durchgedrungen wäre, dass alle Bedeutung eines Besitzes, und sei es der persönlichste und eifersüchtig ausschliessendste, nur in dem seelischen Reflexe der Sache besteht und desshalb unzählige Male ganz derselbe bleiben würde, wenn die begleitende Vorstellung des ausschliesslichen Eigenthums fortfiele — wie der Spiegelreflex eines Gegenstandes nicht darunter leidet, dass eben derselbe noch in andere Spiegel die gleichen Strahlen wirft. Es bedarf hoffentlich nicht der Abwehr des groben Missverständnisses, als wollte ich leugnen, dass ebenso oft gerade durch das, was wir eben Besitz nennen, ganz besondere und besonders intensive Empfindungen ausgelöst würden. Es handelt sich hier nur um die Beseitigung jener Unklarheit, der die Ausschliesslichkeit des Besitzes häufig ihren Reiz verdankt, als enthielte der Besitz noch über seine psychologischen Wirkungen hinaus oder abgesehen von ihnen irgend eine absolute Bereicherung, als könnte man sozusagen noch etwas anderes und mehr von dem Gegenstande haben als ihn empfinden. Dadurch würde die Besitzfrage im Allgemeinen in jene höhere reinlichere Sphäre gerückt, der sie sich heute schon bei idealen Gegenständen nähert, z. B. bei Kunstwerken, deren Genuss kein wesentlich anderer ist, ob man sie persönlich besitzt, oder sie in einem Museum sieht; denn etwas anderes als ansehn kann man sie in keinem von beiden Fällen. Ohne in die Verzweigungen dieses Gedankens weiter einzutreten, betone ich für unsern augenblicklichen Zweck nur seine Folge für den Prozess der Erwerbung eines Werthes. Weil auch der realste und definitivste Besitz nur in einem psychologischen Vorgang, einem Gefühl, seine Bedeutung und seinen Werth hat, darum ist verständlich, wieso die psychologischen Reflexe nicht erst bei dem äussersten Maasse des Besitzes, sondern schon bei der Annäherung an

dieses eintreten. Wie das Erstreben objektiv ein mittlerer Zustand zwischen Haben und Nichthaben ist, so ist es ein mittlerer Zustand zwischen Freude und Leid. Auch eudämonistisch leben wir auf Vorschuss und der Reiz jenes Teilbesitzes der Sache, den unsere Phantasie noch während des Strebens erwirbt, ist ebenso unleugbar wie dass die Lust des thatsächlich erreichten Zieles sehr vielfach und gerade bei den tiefsten Genüssen idealer wie sinnlicher Art die Vorstellung nicht entbehren kann, dass noch immer ein Allerletztes zu gewinnen bleibt. Der ideell antizipirte Besitz einer Sache, während wir sie erstreben, erfüllt uns schon mit einem Teil der Freude, um derentwillen ihr realer Besitz erstrebt wird und die Hoffnung der Lust enthält die Lust der Hoffnung. Auch einer der Reize des Spieles beruht darauf: die Handlung, welche voraussichtlich zum Gewinn führt, bringt einen Teil von der Lust des Gewinnens selbst mit sich. Auf physiologischem Gebiet zeigt sich das Gleiche unter anderem in dem Lustgefühl, welches die sexuelle Aufregung lange vor ihrer Befriedigung begleitet, und das in seiner feinsten Zuspitzung und Vergeistigung vielleicht den Hauptreiz der Koketterie bildet, indem diese die Gewährung der Gunst nahe genug vor Augen rückt, um ein Teilchen der mit letzterer verbundenen Lust hervorzurufen. Schon im Thierreich finden sich deutliche Beweise für die Lust, die in der Erwartung der Lust besteht und die stark genug ist, um den Genuss freiwillig hinausschieben zu lassen, wenn dadurch eine Verlängerung jenes Vorstadiums erreicht wird. Ich erinnere an das Spiel der Katze mit der Maus, der Fischotter und des Kormorans mit dem Fische, sowie daran, dass man die allenthalben hervortretende Zurückhaltung und Weigerung des Weibchens gegenüber der Werbung des Männchens mit grosser Wahrscheinlichkeit so erklärt hat, dass dadurch eine Verlängerung des Vergnügens eintritt, das in dem sinnlichen Genuss zwar gipfelt, aber keineswegs ausschliesslich besteht. Der Reiz gefährlicher Schauspiele, die in Zirkussen von Seiltänzern,

Trapezturnern u. s. w. der Menge mit so grossem Erfolge dargeboten werden, ist wohl hauptsächlich aus einem Rudiment der Grausamkeitswollust zu erklären. Bei noch roherer Empfindung sättigte sich diese etwa an Gladiatorenkämpfen, von denen die Stierkämpfe gewissermaassen einen Uebergang zu jenen feineren Formen des Spielens um das Leben darstellen. Jetzt knüpft sich das Vergnügen schon an die Vorstadien des eigentlichen Grausamkeitsmomentes, das an der Vernichtung eines Menschen Wollust finden lässt, und es ist um so grösser, in je grösserer Nähe dieses definitiven Momentes sich der Vorgang begiebt. Die Erregung und Fortgerissenheit des Publikums steigert sich in dem Grade der grösseren Gefährlichkeit des Schauspiels, nimmt also mit der Höhe über dem Boden, in der die halsbrechende Produktion stattfindet, und mit dem Mangel an Sicherheitsvorrichtungen zu. Die blosse Gefahr, die Andeutung des die Grausamkeitslust definitiv befriedigenden Ausgangs hat für die Empfindung die Stelle dieses letzteren eingenommen, und zwar mit derartiger Festigkeit, dass die Lust bei diesem selbst jetzt versagen würde. Von dem tödtlichen Erfolge eines solchen Spieles würden sich die Meisten unlustvoll abwenden, die durch die Steigerung ihres Interesses mit der Annäherung an diesen Erfolg beweisen, dass dessen Vorempfindung doch das eigentliche Lustmoment ausmacht. — Die Vorstellung des Zieles repräsentirt also nach alledem nicht nur überhaupt psychologisch die Wirklichkeit dieses letzteren noch vor seiner Erreichtheit; sondern sie thut es so energisch, dass sie sogar diejenigen Gefühlsreflexe vorwegnimmt, die eigentlich erst die Folge des wirklich eingetretenen gewollten Ereignisses ausmachen.

Nun ist nicht zu leugnen, dass der Prozess der Willensentwicklung sich schliesslich sehr verdichtet und oft nur seine Hauptstationen im Bewusstsein kund giebt, sodass dasjenige, was eine geschärfte Selbstbeobachtung als kontinuirlichen Verlauf, allmähliche Steigerung der gleichen Energie zeigt, als Aufeinanderfolge diskontinuirlicher psychischer Momente von

ganz verschiedenem Wesen erscheint. Auch verhindert die Kontinuität der Entwicklung vom Triebe zur That nicht, dass die verschiedenen Strecken derselben mit sehr verschiedener Geschwindigkeit ablaufen. Oft bleibt der Wille lange Zeit in den ersten Stadien der Versuchung stehen, um dann mit grösster Geschwindigkeit alle übrigen durchlaufend, fast plötzlich am Entschlusse zu münden. Dann erfolgt wieder die Entwicklung der Triebe sehr schnell bis zu dem Moment unmittelbar vor dem Entschlusse, um hier Halt zu machen und lange der Kraft für diesen zu entbehren. Manchmal geht sie auch sozusagen unterirdisch vor sich, indem der rege gewordene Trieb zum Verbotenen scheinbar von den entgegengesetzten Triebfedern überboten und das Bewusstsein nur von diesen erfüllt ist; plötzlich aber sehen wir gewissermaassen zu unsrem eigenen Erstaunen, dass wir zu der verbotenen Handlung doch entschlossen sind; das ist namentlich der Fall bei feigen und ethisch eitlen Naturen, die sich die eigene Unsittlichkeit so lange wie möglich zu verbergen lieben. Alles dies erschwert die Einsicht, dass das scheinbar Verschiedene, das wir Versuchung, Trieb, Entschluss nennen, desselben Wesens ist; aber es macht sie doch nicht unmöglich. Die Versuchung ist immer ein wenn auch noch unvollkommenes Wollen und unterscheidet sich durch kein Kennzeichen von dem, was wir Trieb nennen — nur dass bei ihr mehr das äussere veranlassende Moment in's Auge gefasst wird; und was den Trieb anlangt, so liegt keine Veranlassung vor, ihm ein Ich oder einen sittlichen Willen gegenüberzustellen, von dem er erst Kraft oder Erlaubniss erhielte, den zuzurechnenden Entschluss hervorzurufen. Es genügt die viel einfachere und desshalb schon methodisch vorzuziehende Annahme, dass der Entschluss zum Unsittlichen nur ein Mehr derjenigen seelischen Energie darstellt, die die Versuchung zu einer solchen macht; die Herausbildung von jenem aus dieser erfolgt nicht durch das Eingreifen eines Willens, der nun mit einem Schlage die Veranwortung hinzubrächte, sondern ein kontinuirlicher Weg führt durch Ent-

wicklung latenter Kräfte oder durch Hinwegfallen entgegenstehender Triebe von der Versuchung zum Entschluss, der sich rein psychisch angesehen von jener nur quantitativ unterscheidet.

Von hier muss nun auch die Entscheidung zwischen den verschiedenen Schuldbegriffen erfolgen, die sich typisch darstellen in der Frage des Dichters, ob denn Liebe schon ein Verbrechen sein könne, die er mit Nein beantwortet haben will, und in der entgegengesetzten Behauptung Jesu, dass schon der begehrliche Blick nach dem Weibe des Nächsten das Verbrechen des Ehebruchs in sich schliesse. Mir scheint es in der That, als ob an dem Triebe, der als Versuchung in uns aufsteigt, ein Theil der Schuld hafte, die dem Entschlusse zur That zukommt, und zwar ein Theil, der nur durch quantitative Steigerung zum Ganzen wird. Nur wenn man die Begehrung vom Entschlusse durch einen scharfen Schnitt unversöhnlich trennt, wenn statt des quantitativen Unterschieds der Willensenergie ein qualitativer gesetzt wird, kann die zweiseitige Uebertreibung stattfinden, dass man die Begehrung entweder völlig von Schuld befreit oder ihr die völlige Schuld des Entschlusses zuspricht. Sind im Einzelnen Einflüsse auf den Willen vorhanden, die seine Schuld mildern, so vermindern sie auch die Schuld des Entschlusses und der That. Giebt es keine solche, so ist zweifellos auch die Versuchung und alle weiteren Stadien der Begehrung in dem Maasse schuldig, in dem eben ein Wille in ihnen liegt, ohne den Versuchung nie Versuchung sein könnte.

Von Kindern, welche etwas Verbotenes gethan haben, hört man oft als Entschuldigung: „Ich wollte es doch aber so gern!“ Die Stärke der Versuchung soll hier als Rechtfertigung für die verbotene That gelten. Und zwar mit vollem Recht, wenn der Trieb und das Verlangen gewissermaassen als objektive Gegebenheiten angesehen werden, die der verantwortbare Wille als eine besondere, aus ganz anderen Quellen als er selbst fliessende Macht vorfindet; durch eine derartige Anschauung

freilich, die einen Menschen in den Menschen hineinsetzt, kann dieser nicht dafür verantwortbar gemacht werden, wenn jene Kräfte stärker sind, als er. Erkennt man aber, dass auch schon in ihnen ein Quantum desselben Willens steckt, der mit der That in die Erscheinung tritt, so steht man jener Ausrede nicht mehr wehrlos gegenüber. Nicht die Versuchung wird so gross, dass der Wille ihr nicht länger widerstehen kann, sondern der Wille selbst wächst eben zu der Höhe des Entschlusses an. Der Bestrafte hält oft die Strafe für ungerecht, weil er, von falscher Denkgewohnheit betrogen, zu fühlen glaubt, dass er der Stärke seines Verlangens eben nicht widerstehen konnte. Desshalb ist es für die ethische Pädagogik von höchster Wichtigkeit, dem Schüler die Stationen in's Bewusstsein zu erheben, durch welche das Verlangen gegangen ist, bevor es zu der verderblichen Grösse anwuchs und ihm nachzuweisen, wieviel von dem, was man freien Willen nennt, sowohl in der Entwicklung der einzelnen That wie der ganzen Seelenbeschaffenheit schon bis zu demjenigen Punkte steckt, wo man nach der falschen populären Substanziirung der Seelenkräfte erst den sittlichen Willen in das Spiel der natürlichen Triebe und Versuchungen meint eingreifen zu sehen.

Die Freiheitsfrage, in deren gefährliche Nähe sich diese Erörterung begiebt, braucht doch in keiner Weise hineingemischt zu werden. Das Maass von Freiheit, dessen man zu bedürfen meint, wenn man von Schuld und Verdienst spricht, mag zugegeben werden oder nicht; hier handelt es sich nur darum, wenn einmal Schuld und Verdienst zugestanden wird und soweit es zugestanden wird, da einen Zusammenhang und eine einheitliche Entwicklung aufzudecken, wo der Trieb nach Personifikation der Seelenvorgänge zum Schaden des psychologischen und ethischen Verständnisses eine Diskontinuität und Gegensätzlichkeit zwischen Anfang und Zielpunkt der Willensentwicklung gesetzt hat. Von ihm war auch jener ungerechtfertigte Rigorismus ausgegangen, der die Stoiker behaupten liess, Sünde sei eben Sünde und Graduntersehiede in ihr gäbe

es nicht, und der das christliche: Wer nicht für mich ist, der ist gegen mich — zur Devise der sittlichen Forderung überhaupt macht. Die ganze psychologische Unkenntniss, durch welche sich streng dogmatische Standpunkte auszuzeichnen pflegen, spricht hieraus und schafft vor allem auch in pädagogischer und praktischer Beziehung gerade das Gegentheil der beabsichtigten ethischen Wirkung. Denn wo das leichtere und das schwerere Vergehen auf die gleiche Stufe gestellt werden, da bewirkt die aus dem grösseren Unrecht erwartete grössere Lust, dass der Abscheu vor der grösseren Unsittlichkeit sich herabmindert, ohne dass der vor der geringeren entsprechend wüchse — wie überhaupt bei der Gleichstellung höherer und niederer Stufen die bessere zu verlieren, aber die schlechtere nicht zu gewinnen pflegt. Die unendlich kleinen Schritte, unter deren Annahme wir die reale Entwicklung der Welt verstehen, müssen wir auch in der idealen Reihe zwischen dem höchsten Gut und dem tiefsten Bösen anerkennen. Wie sich die Individuen ihrer Sittlichkeit nach in eine Skala einordnen lassen, innerhalb deren kein Unterschied der kleinste ist, sondern immer noch feinere Vermittelungen auffindbar sind, so ordnen sich auch die einzelnen moralischen Handlungen in eine Reihe, die einen scharfen Grenzstrich nirgends erkennen lässt. In Bezug auf sexuelle Sittlichkeit etwa führt von der züchtigsten Frau bis zur Strassendirne herab eine Stufenleiter unendlich fein und langsam abschattirter vermittelnder Erscheinungen; und dasselbe gilt für die einzelnen Aeusserungen dieses Gebiets von dem ersten keuschen Anblick und Händedruck bis zum orgiastischen Gewähren des Letzten. Das starre Entweder-Oder im sittlichen Urtheil entspringt der Furcht, dass jene Allmählichkeit der Uebergänge den Unterschied zwischen gut und böse in seiner Bestimmtheit verwische. Jener billige Skeptizismus, nach dem es nie zu einem Haufen Körner kommen kann, weil man, von einem Korn zu zählen beginnend, nicht anzugeben vermag, bei welcher Zahl sie zu einem Haufen werden, scheint es auch

zum Guten und Bösen nicht kommen zu lassen, da der kontinuirliche Uebergang zwischen ihnen nicht gestattet, dass man irgendwo definitiv sage: Hier ist das eine und dort ist das andere. Für unseren Begriff von Schuld und Verdienst ist dem vorgebeugt. Jener Skeptizismus kann nur da wirken, wo von einer Frage des blossen Quantums die Anwendung eines bestimmten Begriffs abhängig ist. Da allerdings wird durch die Stetigkeit blos quantitativer Verhältnisse die Grenze für die Berechtigung jenes leicht unsicher werden. Wäre also der oberflächliche Begriff des Verdienstes der richtige, nach dem einfach die sittliche Güte von einem gewissen Maasse an seine Anwendung provozirt, so würde die Kontinuität in den Maassbestimmungen keinen festen Grenzstrich für den Beginn der Verdienstlichkeit zulassen, der für uns unverkennbar da liegt, wo überhaupt die Ueberwindung unsittlicher Triebfedern durch sittliche festzustellen ist.

Die Schuld ist das Gegenstück des Verdienstes, der entgegengesetzte Pol der sittlichen Welt, oder anders betrachtet, die andere Hälfte derselben. Das System der Ethik als Kompendium der sittlich geforderten Handlungen hat freilich mit Verdienst und Schuld nichts zu thun; es stellt objektiv dar, was geschehen soll, gleichgültig, ob es geschieht und wie es subjektiv geschieht. Dieser ideale Kodex hat aber zu dem wirklichen Geschehen ein sehr ungleichartiges und schwankendes Verhältniss, welches die Realität des menschlichen Handelns bald als verdienstvoll, bald als schuldvoll erscheinen lässt. Liefen unsere Handlungen genau so streng nach der idealen Norm der Ethik ab, wie nach der Norm der Naturgesetze, wäre der Gedanke einer Abweichung von ihnen in derselben Weise ausgeschlossen, so würde uns der Gedanke einer sittlichen Welt als Gegenstandes einer besonderen Untersuchung vielleicht gar nicht kommen. So paradox es klingt: die einfach gute, mit der ethischen Norm von selbst übereinstimmende That, an der weder die Schuld einer vorher-

gegangenen Versuchung noch das Verdienst an der Ueberwindung derselben haftet, hat nur insofern ein Interesse für die Ethik, als sie in irgendeinem Verhältniss zu Thaten von Schuld oder Verdienst steht; an sich ist sie ethisch ebenso gleichgiltig wie die Schönheit der Rose ethisch gleichgiltig ist. Wiese das Sein nicht wechselnde Verhältnisse zum Sollen auf, so würde die Vorstellung einer besonderen Sittlichkeit so wenig entspringen, wie die Idee eines Schönen, wenn alles Seiende die gleiche ästhetische Vollendung besässe. Es könnte nun scheinen, als ob sich klare Begriffe von Schuld und Verdienst durch die Annahme ergeben würden, dass sich das Verdienst in demselben Maasse über die einfache Pflicht und Schuldigkeit erhebt, wie die Schuld hinter dieser zurückbleibt. Allein das ist unmöglich; kein Verdienst kann sich über die Pflicht erheben, sondern es kann nur entstehen, indem die Pflicht sich psychologisch gegen entgegenstehende Willensbewegungen siegreich durchsetzt. Damit aber scheint die Korrespondenz zwischen Verdienst und Schuld aufgehoben. Denn das erstere kann nie mehr thun als die Pflicht, während die letztere entschieden weniger thut. Nicht jede Pflichterfüllung enthält schon ein Verdienst, aber jede Pflichtvergessenheit enthält eine Schuld — eine Bestimmung, die uns nun in die letzten Tiefen der ethischen Fundamente führt.

So viel über diese noch unsicher und streitig sein mag, die eine Erkenntniss kann man wohl als für immer gesicherte Errungenschaft ansehen: dass von einer Verpflichtung in dem Sinne, dass ihre Verletzung eine Schuld ist, nur insoweit die Rede sein kann, als jene Verpflichtung bewusst psychologisch vorhanden ist. Wer sich keiner Verpflichtung bewusst ist, kann sie auch nicht schuldvoll verletzen. Denn es giebt keine Verpflichtung, sich verpflichtet zu fühlen, kein Sittengesetz, ein Sittengesetz anzuerkennen, genau so wenig wie es ein Naturgesetz giebt, das bestimmte, dass es Naturgesetze geben müsse, oder einen Beweis für die Wahrheit des Satzes, dass es eine Wahrheit giebt. Beides, die Herrschaft von Naturgesetzen wie das Be-

wusstsein von Sittengesetzen sind blosse Thatsachen, deren Nothwendigkeit, dort die reale, hier die moralische, nicht ohne einen logisch und sachlich unmöglichen Zirkel aus demjenigen Muss oder Soll herzuleiten ist, das sie, wenn sie einmal da sind, nun für ihre speziellen Inhalte aussprechen. Von jedem Menschen kann nur das Handeln gemäss seiner bewussten Pflicht verlangt werden, aber nicht, dass ihm eine Pflicht bewusst sei, die es nun einmal nicht ist. Desshalb hat Jesus auch mit vollem Recht denen Vergebung sichern wollen, welche nicht wissen, was sie thun; und dass Unkenntniss des Gesetzes nicht vor Strafe schützt, wird in scharfer Durchführung dem sittlichen Bewusstsein stets als eine Ungerechtigkeit erscheinen, die gegen den Einzelnen begangen wird und freilich aus dem praktischen Gesichtspunkte begangen werden muss, dass andernfalls dem Uebelthäter ein höchst dehnbarer und schwer widerlegbarer Vorwand gegeben wäre, und dass vermittelst der durchgängigen Bestrafung der That dafür gesorgt wird, die Kenntniss des Gesetzes möglichst allgemein zu machen; darum aber bleibt die Ungerechtigkeit im einzelnen Falle nicht minder bestehen, die übrigens das Strafrecht durch Modifikation der Strafe bei Annahme der bona fides wenigstens gelegentlich aufzuheben sucht. Es ist freilich eine oft gehörte und auch richtige sittliche Vorschrift, dass man die sittliche Gesinnung in sich selbst stärken und heben solle, wonach es als Pflicht erscheinen könnte, eine höhere Pflicht anzuerkennen, als man sie thatsächlich anerkennt. Allein hierin liegt eine Unklarheit; denn ich erkenne ja die höhere Pflicht unmittelbar dadurch an, dass ich mir vorsetze, sie anzuerkennen. Ich kann mir nur vornehmen und den Vorsatz in mir kräftigen, künftig nach höheren Idealen zu handeln, als ich sie bis zu diesem Augenblick gehegt habe, ein Vorsatz, bei dessen Ausführung ich nicht anders als bei der Erziehung eines Dritten verfahre; aber höhere Ideale zu haben, kann ich mir nicht vornehmen, weil ich sie ja im selben Augenblick schon habe. Gehen wir von diesem Grundsatz ab, stellen wir

eine schlechthin objektive Moralforderung auf, deren Nichterfüllung in jedem Falle, ganz abgesehen von dem persönlichen Bewusstsein über sie, Schuld bedeutet, so ergeben sich eine Reihe der grössten Missstände. Zunächst der schematische Rigorismus, der nothwendig bei Veräusserlichung und blosser Legalität des Handelns mündet; das nothwendige Widerspiel dazu, ein Subjektivismus, der die Vorstellung einer absoluten Pflicht mit einem doch immerhin nur persönlich geglaubten Inhalt erfüllt und diesen zum Maassstab der moralischen Beschaffenheit aller Andern macht; endlich die Gefahr, theoretische Irrthümer in's Gewissen zu schieben, den Mangel an Erkenntniss der Pflicht für ebenso schuldvoll zu halten wie den Mangel an Erfüllung der erkannten. Wir müssen demnach scharf unterscheiden zwischen dem Kodex sittlicher Gesetze, den wir uns als den Inhalt eines rein normativen Sollens denken, und der Abspiegelung, welche derselbe mehr oder weniger verändert und unvollkommen im individuellen Bewusstsein findet. Nur das Abweichen von dieser letzteren kann eine Schuld begründen.

Von hier gewinnen wir nun den Parallelismus mit unserem Begriff des Verdienstes wieder. Wie die Erscheinung der Pflichterfüllung uns nicht nur, wie Kant meinte, die Auskunft darüber verweigert, ob sie aus Gründen der Moralität oder der blossen Legalität geschieht, sondern auch, ob sie verdienstvoll ist oder nicht; wie Verdienst nur vorhanden ist, wenn sich das Sittliche im Widerstreite gegen ein psychologisch vorhandenes Unsittliches durchsetzt, so ist von Schuld nur da zu sprechen, wo das Unsittliche entgegen einem psychologisch vorhandenen Sollen geschieht. Dies appellirt freilich an die eigenste innere Erfahrung: die Begriffe Verdienst und Schuld sind ihrem Sinne nach vorläufig so wenig durch eine exakte Methode festzustellen, dass der Ethiker nicht viel mehr thun kann, als das eigene Bewusstsein davon möglichst klar zu analysiren. Denn so sicher es mir scheint, dass, wenn beide Begriffe einen eigenartigen Sinn haben und sich von

den äusserlich legalen und ohne spezifisch sittliches Bewusstsein vollbrachten Handlungen unterscheiden sollen, es eben nur dieser Sinn sein kann, so lässt sich doch kein Beweis dafür führen. Ich will aber wenigstens darauf hinweisen, dass genau wie die Mythe dem Heiligen die Versuchung unterlegt, um ihm Verdienst zusprechen zu können, sie entsprechend den Schuldigsten, Lucifer, einen gefallenen Engel sein lässt. um die Tiefe seiner Schuld an dem klarsten Bewusstsein des Rechten zu zeigen, das dem Engel aus dem Anschauen Gottes quillen musste.

Nun hat allerdings unser Schuldbegriff eine Folge, die der gewöhnlichen Auffassung widerstreitet. Gerade die grössten Scheusale und Bluthunde, die uns die Geschichte zeigt, ein Kaligula, Ezzelino, Iwan der Schreckliche, Danton sind danach in geringerem Maasse schuldvoll als der Schrecken und die Empörung, die sich an ihren Namen knüpfen, schliessen lassen. Denn in diesen Naturen war offenbar von vornherein ein so unklares Bewusstsein des Guten vorhanden, es hatte eine so geringe Kraft, dass sich das Böse sofort und ohne Widerstand zu finden ausbreiten konnte; das subjektive Bewusstsein der Sünde, das die Bedingung der Schuld ist, war bei ihnen wahrscheinlich nur in ganz unbedeutendem Maasse vorhanden. Dass wir thatsächlich dennoch einen äusserst starken moralischen Abscheu vor ihnen empfinden, ist durch den positiven Schaden erklärlich, der von solchen Persönlichkeiten ausgeht. Aeusserlich angestifteter Nutzen oder Schaden, wie er der Ursprung aller moralischen Beurtheilung ist, ist uns als Urtheilsgrund zu fest vererbt, die Menschheit ist zu egoistisch, um nicht mit dem Fluch höchster Schuld diejenigen zu brandmarken, die ihr grossen Schaden zufügen, — in vielen Fällen gewiss mit vollem Recht, in anderen mit geringerem. Zudem legen wir, an ein gewisses Durchschnittsmaass von sittlichem Bewusstsein gewöhnt, dasselbe von vornherein jeder Persönlichkeit unter, und das Maass, in dem sich die That von diesem abhebt, erscheint uns als das Maass ihrer Schuld. Wenn wir Schuld wie Verdienst, die eine tiefere

Analyse nur in dem rein innerlichen Verhältniss psychologischer Faktoren zu erkennen vermag. dennoch der That nach ihrer äusseren Erscheinungsseite zusprechen, so geschieht es auf die Gattungserfahrung von dem Durchschnittsquantum sittlicher und unsittlicher Antriebe hin. Die populäre Vorstellung des Verdienstlichen (opera supererogativa, consilia im Gegensatz zu praecepta), als bedeute es mehr als die Erfüllung der Pflicht, beruht auf einer Verwechslung dieser letzteren als einer absoluten Norm, über die hinaus es keine höhere giebt, mit dem Grade ihrer durchschnittlichen Erfüllung, an welchen sich die populäre sittliche Forderung angepasst hat, und den zu übertreffen nun als ein Hinausragen über die Pflicht überhaupt erscheint. Für unseren Begriff von Verdienst und Schuld aber rechtfertigt sich diese ihre Abmessung am Verhältniss der äusseren Thaten zu einem Durchschnittsniveau derselben so, dass die mittlere Handlungsweise der Menschen die Folge der durchschnittlich vorhandenen sittlichen und unsittlichen Triebfedern ist, zwischen denen die Spannung nicht gross genug ist, um ein Bewusstsein ihres Widerstreits zu erregen. Wo nun die That ihrer Erscheinungsseite nach sich von jenem Niveau entfernt, da schliessen wir, dass auch das Verhältniss der psychologischen Motoren, die ihren sittlichen Werth bestimmen, ein anderes sein wird, und können ohne Gefahr, die objektive Pflicht auf jenes Durchschnittsniveau herunterzuschrauben, es dennoch als den Nullpunkt zwischen Verdienst und Schuld ansehen.

Gewinnen wir so die Möglichkeit, unsere Abschätzung der Schuld nach dem alleinigen Maassstab des bewussten entgegengesetzten Sollens mit der gewöhnlichen Auffassungsweise zu vereinigen, welche die äussere That und ihre sozialen Folgen zum Maassstab der Schuld macht, so bleiben doch die folgenden Bedenken noch bestehen. Wenn eine Handlung als Verdienst oder als Schuld zugerechnet werden soll, so ist dies nach dem Bisherigen nur so möglich, dass zwei Strebungen entgegengesetzten Charakters in der Seele vorhanden sind und

dass das Maass von Verdienst oder Schuld, das dem schliesslichen Siege der einen zukommt, sich an der Kraft bestimmt, die die andere ihr entgegengesetzt hat und die sie hat überwinden müssen. Darin aber liegt ein Hinderniss, überhaupt zu einem angebbaren Maass von Schuld oder Verdienst zu kommen. Denn beides kann sich offenbar nur an den Ueberschuss der einen Bestrebung über die andere heften, weil, soweit sie sich äquivalent sind, das Verdienst, das der einen zukommt, sittlich durch die Schuld aufgewogen wird, die sich an die andere knüpft. So weit Gutes und Böses noch mit gleicher Kraft in unserer Seele sich gegenübersteht, ist unser Wille weder definitiv schuldvoll noch verdienstvoll. Erst in dem Augenblick, wo das eine das andere niedergerungen hat, tritt eines von beiden ein. Nun liegt aber auf der Hand, dass hierzu nur ein Minimum von Uebergewicht des schliesslich entscheidenden Antriebes erforderlich ist, dass auch zu den besten Thaten nur ein kleines Wenig von überwiegender Sittlichkeit gehört, und dass desshalb das Verdienst an denselben, wenn es sich ausschliesslich an diesem Ueberschuss messen soll, gar nicht als endliche Grösse erkannt werden kann. Und hier zeigt sich denn allerdings eine Schwierigkeit, die die ganzen Begriffe von Verdienst und Schuld betrifft. Wenn wir die falsche Hypostasirung aufheben, die Schuld und Verdienst von einem ganz besonderen, in den Mechanismus der seelischen Strebungen unverständlich eingreifenden Willen abhängig macht, welcher im einzelnen Fall nur gut oder nur böse sein könne; wenn wir vielmehr auch diese Begriffe auf Prozesse zurückführen müssen, deren Faktoren unter gleichen Gesetzen und auf gleichem Boden stehen; wenn ferner die sittliche Schätzung einer Bestrebung abhängig ist von dem Maasse der Kraft, welches die entgegengesetzte, überwundene besessen: so folgt nothwendig, dass auch diese letztere in der Bilanz von Schuld und Verdienst nicht einfach übergangen und ausgelöscht werden kann; dass also mit einem Wort, wo ein grosses Verdienst vorliegt, weil eine grosse Versuchung

eine starke Bestrebung zum Bösen erst überwunden werden musste, da doch auch eben desshalb eine grosse Schuld vorliegt; es ist eine sehr richtige Symbolik, nach der die Erkenntniss des Guten und des Bösen an einem Baume wächst. Ist die Versuchung, wie ich erörterte, keine äusserlich an uns herantretende Macht, sondern wird sie erst in unsrem Innern zur Versuchung und ist sie desshalb in demselben Maasse schuldvoll, in dem sie schon Macht über unseren Willen besitzt, so mischt sich diese Schuld doch zu gleichen Rechten in die Gesammtbeurtheilung der sittlichen Persönlichkeit, wie die entgegengesetzte Bestrebung, die im Endresultate jene freilich überragte. Wir haben kein Recht, denjenigen Charakter, den die Handlung durch ein vielleicht nur sehr geringes psychologisches Uebergewicht des sittlichen Antriebes trägt, allein zu betonen und den fast ebenso starken unsittlichen zu vernachlässigen und nachträglich zu eliminiren. Und ebenso umgekehrt: wenn wir angesichts der siegreichen Sittlichkeit den Feind nicht vergessen dürfen, auf Kosten dessen sie triumphirte, der aber doch als Theilinhaber derselben Persönlichkeit in deren Verdienst eine seiner Kraft entsprechende Schuld mischt, so können wir auch die sittlichen Impulse nicht übersehen, deren Bewusstsein die Schuld erst wahrhaft zur Schuld macht und ihr das Maass bestimmt nach der Kraft, deren es zu ihrer Ueberwindung bedurfte. Aber eben diese sittlichen Impulse, wenn sie auch schliesslich in der Minorität bleiben, dürfen doch für die sittliche Bilanz nicht schlechthin ausgelöscht werden. Wenn wir jemandem eine besonders hohe Schuld an seiner unsittlichen That desshalb zurechnen, weil wir ein besonders scharfes Bewusstsein des Rechten und besonders starke Triebe nach der guten Seite bei ihm voraussetzen, so muss doch in dem Maasse, wie die Versuchung zum Guten, wenn ich diesen Ausdruck brauchen darf, seine Schuld erhöht, eben dies Moment der Sittlichkeit ihm als solches angerechnet werden. Auch ist dies nicht so zurückzuweisen, dass das Bewusstsein der Pflicht und des

Rechten in solchen Fällen ein rein theoretisches sei, das keine praktische Sittlichkeit in sich schlösse; denn wäre dies der Fall, so kann es der Verwirklichung des Bösen nicht den Widerstand entgegensetzen, den es ihr thatsächlich entgegensetzt und der die Grösse der Schuld begründet; mit Recht sagt der Sprachgebrauch von einem sittlichen Menschen, er kenne seine Pflicht, und reduzirt damit den Unterschied zwischen dem Kennen und dem Ausüben derselben. So wenig wir einen Gegenstand schön nennen können, der uns nicht wirklich gefiele, wenn auch das Moment des Gefallens im schliesslichen Gesammtgefühl gegenüber dem Gegenstand durch Momente des Missfallens überwogen werden mag, so wenig können wir ein Handeln Pflicht nennen, wenn wir nicht wirklich uns in derjenigen Weise daran gebunden fühlen, die den Inhalt des Begriffes Pflicht bildet. Wenn die Versuchung zum Bösen kein blosses Bild ist, das in uns aufsteigt, sondern eine wirkliche Macht, die unser Handeln zu bestimmen strebt, oder richtiger, die einen Theil unseres Willens wirklich bestimmt, so können wir auch an dem Pflichtbewusstsein, selbst wenn es schliesslich das Handeln nicht bestimmt, die reale Kraft nicht verkennen, mit der es in unserem Seelenleben wirkt und die ihm unter anderen Umständen die Bestimmung über unser Handeln verschafft oder wenigstens die Kraft der unsittlichen Triebfedern zu schwächen hinreicht. Die Umstände des Lebens stellen den Handelnden freilich oft genug vor die scharfe Alternative, das Gute wie das Böse entweder ganz zu thun oder ganz zu lassen, und in der einzelnen That verschwindet diejenige Triebfeder, die sich nicht hat durchsetzen können, vollkommen. Die That erscheint so, als ob diese von vornherein nicht dagewesen wäre. Wenn wir aber, unter die Oberfläche der Erscheinungen herabsteigend, die Gesammtbeschaffenheit des sittlichen Charakters prüfen wollen, so zwingt uns das Wechselverhältniss zwischen Verdienst und Schuld, indem eines immer das andere zur Voraussetzung hat, auch dasjenige Moment einzurechnen, das schliesslich zwar nicht äusserlich

wirksam geworden ist, aber doch durch sein Vorhandensein dem andren, die Erscheinung hervorbringenden, das Maass seiner sittlichen Qualität bestimmt. Wer sich höchste Ideale steckt, wird dadurch um so verantwortlicher; er unterstellt sich damit freiwillig einer höheren und strengeren Gerichtsbarkeit. Es ist aber eben schon sittlicher, dass er sich diese Ideale steckt; die Schuld der Abweichung von ihnen wird so mehr oder weniger durch das Verdienst ausgeglichen, sie überhaupt zu haben. Es liegt desshalb ein Theil Gerechtigkeit, aber auch ein Theil Ungerechtigkeit in der Thatsache, dass die Rache dessen, was man sittliche Weltordnung nennt, für gelegentliche Verletzungen sich am strengsten an den Menschen vollzieht, die im übrigen die sittlichsten sind — und zwar sowohl in Bezug auf Ahndung durch die Gesellschaft, wie durch das eigene Gewissen.

Durch diesen Begriff von Verdienst und Schuld, der jedes von ihnen nur durch ein aktives Verhältniss zum andern entstehen lässt, gewinnt das ganze Gebiet des Sittlichen eine ausserordentliche Bewegtheit und Belebtheit. Die zuzurechnende Sittlichkeit erscheint nicht mehr als eine ruhende Qualität, sondern als ein Prozess; durch den Kampf der verschiedenartigen Motive, der erst im Unendlichen in die Versuchungslosigkeit des Heiligen mündet, wird sie aus dem Sein in das Werden übergeführt. Das Gute wie das Böse hat so stets den Gegensatz bei sich, an dem es sich erweist, und selbst bei relativer Festigkeit und eindeutiger Bestimmtheit in einem derselben liegt das eigentlich sittliche Moment in den Vorgängen zwischen beiden Kräften, deren Resultat erst jene Alleinherrschaft der einen ist, wie sich denn allenthalben die Qualität eines Menschen viel mehr im Erwerben als im Besitzen, rein als solchem, zeigt. Vielleicht wird es bei dieser Auffassung besonders klar, wie unnütz der Gedanke vom intelligiblen Charakter, von der ein für allemal gesetzten sittlichen Bestimmtheit ist. Das Einzige was gegeben ist, sind die einzelnen Handlungen des Menschen; gewisse innere oder in

den Beziehungen zu Anderen sich herausstellende Eigenschaften derselben fassen wir zu dem Begriff des Charakters dieses Menschen zusammen; allein das ist dann ein allgemeiner Begriff, gezogen aus der Summe seiner Lebenselemente, aber nicht die hervorbringende Ursache dieser. Und wenn man darauf erwiedern wollte, dass die Gleichheit der an ihnen hervortretenden Qualitäten doch auf eine gemeinsame einheitliche Ursache hinweise und dass man eben diese Ursache den Charakter nenne, so wäre damit zugestanden, dass Charakter nichts als der Name für etwas völlig Unbekanntes sei, ein blosses Wort, ähnlich dem Dinge an sich, aus dem wir nichts herleiten können, was wir nicht vorher aus dem empirisch Gewonnenen hineingelegt haben. Die Erklärung für die erscheinende Gleichmässigkeit im Handeln kann doch unmöglich aus einem Begriff gewonnen werden, den man nur auf Grund der gleichmässigen Erscheinungen des Handelns konstruirt hat.

Drei typische Fehler, die unsere Erkenntnissprozesse noch allenthalben fälschen, begegnen sich in dem Charakterbegriff. Zunächst die Neigung, die Bezeichnung für ein Problem mit seiner Lösung zu verwechseln. Für eine gewisse Erscheinung wird eine Ursache vorausgesetzt und dieselbe, die vorläufig ein blosses x ist, mit einem Namen versehen; dieser bezeichnet insoweit also nur eine leere Stelle unseres Erkenntnissfeldes, ist nichts als ein Schema, das künftiger Ausfüllung harrt. Allein durch den Umstand, dass ein besonderes Wort dafür geschaffen ist, wird die Vorstellung erregt, als ob der reale Inhalt dieser Ursache damit gegeben, eine sachliche, hinter dem Worte liegende Erkenntniss des Vorgangs gewonnen sei. Das klassische Beispiel hierfür ist der Kraftbegriff. Wenn die gegenseitige Annäherung zweier Stofftheilchen auf eine Anziehungskraft, die Reproduktion der Vorstellungen auf die Gedächtnisskraft, die Lebenserscheinungen auf eine Lebenskraft als auf ihre Ursache geschoben und damit für erklärt gehalten werden, so ist dies genau derselbe Fehler, wie wenn man die Handlungen eines Menschen aus seinem Charakter

als ihrer zureichenden realen Ursache herleitet. Der Charakter ist nichts als die Hypostasirung der Annahme, dass diese Handlungen ausser ihren äusseren Veranlassungen eine innere Ursache haben müssten, nichts als die Verwechslung der Namens, den man dieser angenommenen Ursache giebt, mit ihrer Wirklichkeit. Man könnte nun, um die Setzung einer solchen problematischen Ursache zu rechtfertigen, auf die Laplacesche Deduktion vom Ursprunge des Planetensystems hinweisen: da alle Umlaufs- und Rotationsbewegungen innerhalb unseres Sonnensystems in der gleichen Richtung, resp. fast in der gleichen Ebene vor sich gehen, so ist mit einer Wahrscheinlichkeit von vier Billionen gegen Eins anzunehmen, dass dies kein zufälliges Zusammentreffen ist, d. h. dass nicht jede der planetarischen Bewegungen eine besondere, von der andren unabhängige Ursache hat, sondern dass sie sämmtlich von einer gemeinsamen Ursache ausgehen, die indess durch diesen Schluss nur gefordert, aber in keiner Weise erkannt ist. Und das gleiche Recht scheint nun der Gedanke zu haben: da die Handlungen jedes einzelnen Menschen eine grosse Aehnlichkeit unter einander zeigen, so ist mit der höchsten Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass ein solches Zusammentreffen kein zufälliges sei, sondern dass diese Handlungen und ihre Aehnlichkeit aus einer gemeinsamen Ursache hervorgegangen wären. Und selbst wenn diese Ursache darum noch nicht in ihrem Ansich erkannt würde, so sei doch die blosse Einsicht, dass ein solcher Zusammenhang der persönlichen Handlungen vorhanden sei, wie wir ihn durch das Wort Charakter bezeichnen, schon eine bedeutsame Erkenntniss. Hiermit wird also ein zweites Moment eingeführt; statt der Verursachung unserer Handlungen überhaupt wird die Einheitlichkeit derselben betont. Wie nicht die blosse Folge von Ereignissen überhaupt, sondern die Folge von Gleichem auf Gleiches uns auf die Vorstellung einer gesetzlichen Ursache und einer einheitlichen stets gleichwirkenden Kraft bringt, so entsteht die Vorstellung des Charakters nicht nur

dadurch, dass jemand überhaupt handelt, sondern dadurch, dass alle seine Handlungen eine gleiche Qualität tragen; darum ist auch jemand, bei dem dies nicht der Fall ist, „charakterlos.“ Sehen wir aber näher zu, so bleibt von dieser bestechenden Analogie mit den gleichgerichteten Planetenbewegungen nichts übrig. Denn der Laplacesche Gedanke würde offenbar keinen Werth haben, wenn nicht jene einheitliche Ursache auch auffindbar gewesen wäre; er wies auf eine hypothetische Thatsache — die ursprüngliche Einheit aller planetarischen Substanz in einem Nebelballen — hin, die im Weltbild eine ganz andre Stelle einnimmt, als die zu erklärende Erscheinung und erst in synthetische Verbindung mit dieser zu bringen ist. Wäre es a priori unmöglich gewesen, eine solche mit selbständigem Inhalt erfüllte Thatsache zu finden, so würde unsere Erkenntniss der ganzen Angelegenheit sich doch darauf beschränken, dass jene einzelnen gleichartigen Erscheinungen vorliegen, und die Forderung einer Ursache dieser Gleichartigkeit würde ein blosses Wort bleiben. Dagegen würde die Analogie einen realen Sinn haben, wenn etwa die Lokalisation der Psyche im Gehirn jener rohen materialistischen Annahme folgte, dass jeder inhaltlichen oder formalen Einheit seelischer Vorgänge ein einheitliches Organ im Gehirn entspräche; denn dann würde der Schluss aus einer entdeckten Einheit psychischer Erscheinungen auf eine gemeinsame Ursache wirklich den Weg zu einer Erfüllung dieser Forderung zeigen, und die Ursache bliebe, wenn nun wirklich der Heerd für die Einheitlichkeit unserer Willenshandlungen im Gehirn entdeckt wäre, kein blosses Wort mehr, sondern wäre eine für sich bestehende Realität, deren Verbindung mit jener etwas wirklich Neues und Aufklärendes bedeutete. In dem Falle der Planeten, mit einem Wort, weist die Gleichartigkeit der Erscheinungen auf eine andre einzelne Erscheinung als Ursache hin, in dem psychologischen Fall aber auf den Charakter, der nicht selbst einzelne Erscheinung ist, sondern jeder solchen zu Grunde liegen soll und

deshalb nur durch falsche Hypostase einen realen, ausserhalb der erscheinenden Gleichmässigkeit liegenden Sinn zu enthalten scheinen kann.

Und hier kommen wir auf den zweiten psychologischen Fehlertypus im Charakterbegriff. Dieser letztere kann als Beispiel für die Häufigkeit des Vorkommnisses gelten, dass man eine Erscheinung dann für erklärt hält, wenn sie mit sehr vielen andern gleichartig ist. Das Räthsel, das eine fremdartige Erscheinung uns aufgiebt, gilt den meisten Menschen für gelöst, sobald sich diese Erscheinung als andren, bekannten, homogen enthüllt, wobei es gleichgiltig ist, oder richtiger, ganz jenseits des Bewusstseins bleibt, ob diese andren denn ihrerseits kein Räthsel mehr aufgeben. Das Alltägliche ist für den durchschnittlichen Verstand kein Problem, weil er daran angepasst ist, und jeder einzelne Inhalt weist auf die Totalität der andren gewissermaassen als auf einen Beruhigungsgrund für den fragenden Geist hin. Auch hier zeigt sich die Bedeutung der Unterschiedsempfindlichkeit: nur der Abstand von dem Gewohnten und den bisherigen Anpassungen erregt das Fragebedürfniss. Eine sehr grosse Anzahl gleichartiger Einzelheiten verdichtet sich zu einem logisch-psychologischen Gebilde, das nun jeder dazu gehörigen Einzelheit als ein Wesen andrer Art und Dignität gegenübersteht, ungefähr wie die menschliche Gattung dem einzelnen Menschen. Dieser Zug unseres Geistes, das Einzelne durch seine Beziehung zu sehr vielem gleichartigem andren für begründet zu halten, ist der letzte Ursprung der platonischen Ideenlehre. Es würde ganz unverständlich sein, was denn mit der Zurückführung der Einzelheit auf die Idee gewonnen wäre, da die Idee nur der substanziirte Allgemeinbegriff ist, der seinen Inhalt doch nur aus den Einzelheiten gewinnt; wir würden vor einem psychologischen Räthsel stehen, wieso Plato und so manche andre aus dem Begriffe, den sie erst aus den Wirklichkeiten zusammengebracht haben, die Wirklichkeit zu gewinnen meinten — wenn nicht dieses quantitative Moment

seine Macht übte, wenn nicht die Einzelheiten, in sehr grosser und verdichteter Fülle betrachtet, wie der Begriff sie enthält, den Geist in völlig anderer Weise affizirten, wie jede Einzelheit für sich betrachtet. Und die Idee oder der Begriff in ihrer scheinbaren Losgelöstheit und Selbständigkeit ist doch nur der Ausdruck für die psychologische Qualität der Vielheit gegenüber der Einheit, und die Beruhigung, die der Geist in der Einordnung der letzteren in die gewöhnte erstere findet, gewinnt gewissermaassen substanzielle Form in der Vorstellung, dass die Idee der Ursprung und Urgrund der Einzelerscheinung wäre. Wie nun für Plato die Idee des Schönen oder die Schönheit die Ursache des einzelnen Schönen ist, wie das einzelne Gute sein Wesen von der Idee des Guten zu Lehen trägt, obgleich diese Ideen nur die psychologischen Konzentrationen alles einzelnen Schönen und Guten sind, gerade so erscheint der Charakter als die Quelle, als Real- und Erkenntnissgrund der einzelnen Handlung, wenn er auch nur die Summe der gleichartigen einzelnen Handlungen in sich enthält, die der gerade vorliegenden völlig koordinirt sind; die Eigenschaft unseres Geistes, das Einzelne für erklärt zu halten, wenn es als Wiederholung eines gewöhnten Falles vorgestellt wird, hat auch ihm, der nur die Substanzialisirung des Gleichartigen in der Gesammtheit unserer Handlungen ist, seine scheinbar superordinirte Stellung der einzelnen Handlung gegenüber verschafft. Dieser Mensch hat immer so gehandelt — folglich gilt die neue Handlung als „aus seinem Charakter erklärt", wenn wir zeigen, dass sie desselben Wesens ist!

Es kommt endlich der folgende Fehler hinzu. Die gewöhnliche Auffassung will die vermuthete Beharrlichkeit einer bestimmten Eigenschaft oft mit dem Satz erweisen, dass der Mensch seinen Charakter nicht ändere — und bemerkt nicht, dass sie ja nur dasjenige am Menschen, was sich bisher erfahrungsmässig nicht geändert hat, seinen Charakter nennt, während die beobachtete Variabilität von Eigenschaften diese sofort aus dem „Charakter" ausscheiden lässt. Es müsste

aber doch erst nachgewiesen werden, dass die bisher bleibenden Seiten eines Menschen noch sonstige sachliche Beziehungen und Unterscheidungsgründe haben, die sie berechtigen, als sein Charakter oder seine Natur anderen Wesensäusserungen von ihm gegenübergestellt zu werden; andernfalls erklärt es nicht das Geringste, wenn wir die gleichartigen Handlungen zusammenfassen und sie auf einen „Charakter" schieben, dem gegenüber die Ursachen der wechselnden Handlungen zufällige seien. Das ist der gleiche Fehler, wie ihn die Entwicklungslehre zu bekämpfen hat, wenn man gegen sie einwendet, die erblichen Abänderungen beträfen nur unwesentliche Theile. Hier hat nun Darwin selbst auf den Zirkel aufmerksam gemacht, in dem sich die Forscher meistens bewegen, indem sie diejenigen Organe, an denen man bisher noch keine Veränderung wahrgenommen hat, für wichtige erklären. So hat man auch Arten von blossen Varietäten durch das Kennzeichen zu unterscheiden gemeint, dass sich verschiedene Arten nicht fruchtbar mit einander kreuzen, was unter Varietäten sehr wohl möglich sei; die Sache ist nur die, dass, sobald zwei bisher als Varietäten angesehene Formen sich einigermaassen steril mit einander zeigten, sie von den meisten Naturforschern sogleich zu Arten erhoben wurden. Aus diesem Zusammenhange heraus wird es klar, dass die Behauptung, der Mensch ändre seinen Charakter nicht, auch in ihrer häufigen Anwendung auf den Menschen als Gattung ebenso gefährlich ist wie in der auf die Individuen, denn sie verfestigt die bisher als unverändert beobachteten menschlichen Wesenszüge in der Idee einer substanziellen, diese Stabilität hervorbringenden Ursache, gerade wie man die anscheinende Unveränderlichkeit der organischen Arten in der Vorstellung festbannte, dass einer jeden je ein ewiger Schöpfungsgedanke Gottes zu Grunde läge. Sowie man über die bisherige Empirie betreffs der Unveränderlichkeit des menschlichen Wesens zu einem mystisch ewigen Grunde derselben fortgeht, verliert man einerseits den Blick für die wirklich vorgehenden Abänderungen, andrerseits

unzählige Male den Muth und die Freudigkeit in der Einleitung einer solchen.

So kommen wir von allen Seiten darauf, dass der Charakter als ein jenseits der Flucht der einzelnen psychischen Erscheinungen stehender Urgrund derselben eine blosse Illusion ist, ein Produkt des hypostasirenden mythologischen Triebes, wie die Seele und die Seelenvermögen. Jede Bewusstseinserscheinung muss nach Regeln des beobachteten Zusammenhanges mit anderen erklärt werden, aber nicht durch Zurückgreifen auf derartige mythische Wesen, die nur durch eine täuschende Spiegelung die Willkürlichkeit, mit der sie aus dem Material der Wirklichkeit gebildet sind, und die Hohlheit verbergen können, mit der sie statt der Sache nur ein Wort geben. Schliesslich ist die Lehre vom intelligibeln und unveränderlichen Charakter eine Folge der Ausnahmestellung, die man den ethischen gegenüber den psychologischen Vorgängen als solchen gab. Die Ewigkeit und Unveränderlichkeit, durch die sich die sittlichen Ideale auszeichnen sollten, schien auch dem Verhältniss, in dem das Individuum zu ihnen stand, einen transszendenten, allem Wechsel entzogenen Charakter zu verleihen. Jene Zeitlosigkeit der Wahrheit und der Naturgesetze, jene Gleichgiltigkeit gegen die Zahl ihrer Verwirklichungen, kommt gewissermaassen auch der sittlichen Forderung zu, ja ausdrücklich wird ihr zugesprochen, dass sie an ihrem Wesen und ihrer Würde nichts einbüsst, auch wenn sie nie verwirklicht worden wäre. Dieses sachliche und ideale Wesen des Sittlichen färbt sein menschliches und reales Wesen ab und scheint desshalb in der Ruhelosigkeit und der inneren Gegensätzlichkeit der bloss psychologischen Vorgänge keine rechte Stätte zu finden. Es fordert eine Heimath ausserhalb dieser, die man ihm in dem „Charakter“ des Menschen gewährte, welcher immer derselbe bleiben soll, während die erscheinenden Verschiedenheiten des Handelns auf die Macht äusserer Einflüsse und Zufälligkeiten geschoben werden. Dieser Verwechslung zwischen der ideellen

Geltung und der Realität des Sittlichen, die wenigstens die Form der ersteren auch in der letzteren sehen will, diesem unklaren Hineinragen eines Intelligiblen und Ewigen in das Empirische und Fliessende arbeitet unser Begriff von Verdienst und Schuld auf das Entschiedenste entgegen, indem er die sittliche Qualität des Menschen in den fortwährenden Prozess zwischen verschieden gerichteten psychologischen Kräften setzt; sie wird damit von der Stabilität erlöst, die sie jenseits des Flusses der Dinge zu stellen und ihr so den Charakter eines rein psychologischen Ereignisses zu nehmen schien.

Ich will indess, gerade vom psychologischen Standpunkt aus, noch einen allgemeineren Gedanken betonen, der die Zerlegung des sittlichen Prozesses in mehrere Faktoren beleuchten und relativ einschränken mag.

Sehen wir einmal von der transszendentalen Wahrheit ab, dass im letzten Grunde jeglicher Gedanke nur als Erscheinung in einem subjektiven Bewusstsein lebt, so unterscheiden wir mit Recht zwischen dem relativ objektiven Verhalten der Dinge und unserer relativ subjektiven Auffassung derselben. Als eine der häufigsten Diskrepanzen zwischen diesen beiden erscheint nun die Zerlegung von Vorgängen in eine Anzahl von Ursachen, während sie in Wirklichkeit durch viel einheitlichere Kräfte veranlasst sind. Die vielfachen Momente, in die unser analysirender Verstand die Ereignisse auseinanderlegt, erscheinen uns gar zu leicht als reale und real getrennte Komponenten derselben; die Theile der Erscheinungen, in die wir sie durch nachträglich gezogene Grenzen zerfällen, treten uns oft als Kräfte und Wesen entgegen, die aus einem selbständigen Fürsichsein heraus jenes Ganze erst zusammensetzten. Der Irrthum kann dabei nach zwei Seiten stattfinden, indem bei wirklichem Zusammengehen mannigfaltiger Selbständigkeiten zu einem einheitlichen Ganzen die von uns gezogenen Theilstriche nicht das objektive Gefüge der Dinge treffen, sondern dasselbe nach ihm fremden Gesichtspunkten

durchschneiden; andrerseits kann objektiv eine Einheitlichkeit der Verursachung herrschen, der gegenüber die ganze kausale Analyse willkürlich und subjektiv ist. Ich erinnere nur an die psychologischen Raumtheorien, die durch ihre Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit, von der grössten Einfachheit bis zur grössten Komplikation der vorausgesetzten Ursachen, beweisen, wie viel Freiheit sogar der besonnenere Geist in der Analyse der Erscheinungen besitzt. Auch die Sprache verführt uns in solchen Fällen leicht, z. B. bei der Bezeichnung gewisser nur mit verfeinerter Kultur auftretender Halbverhältnisse zwischen Menschen; denn sie ist im wesentlichen der Kulturlage ihrer Schöpfungsperiode entsprechend nur für entschiedene Verhältnisse gebildet und hat für jene ungewissen, schwebenden, gleichsam nur aus Obertönen bestehenden Beziehungen so wenig einfache Ausdrücke wie für die ihnen zu Grunde liegenden Gefühle. Es bleibt uns nichts übrig, als sie als Mischungen zweier ganz andersartiger zu bezeichnen. So wenig das Grün, das wir sehen, immer aus einer Mischung von blau und gelb hervorgegangen ist, obgleich wir es in diese Elemente zerlegen können, so wenig bestehen unsere sogenannten gemischten Gefühle wirklich immer aus den verschiedenartigen Elementen, in die sie unser analysirender Verstand nachher zerlegt und zerlegen muss, um sie einigermaassen sprachlich auszudrücken. Ein Mischgefühl z. B. aus Freundschaft und Liebe, aus ästhetischem Wohlgefallen und ethischer Verachtung, aus Pflicht und Neigung, aus mütterlichem oder väterlichem und spezifisch erotischem Empfinden braucht gar kein Mischgefühl in dem Sinn zu sein, dass die beiden Elemente thatsächlich darin vorhanden und jedes für sich zu seiner Bildung beigetragen hat; sondern es kann ein ganz selbständiges, einheitliches Gefühl sein, ebenso wie jedes seiner scheinbaren Elemente, und nur Sprache und Denkgewohnheit zwingen uns, ein Doppelwesen daraus zu machen. Die äusseren Ursachen können mehrfache sein, die Gefühlswirkung ihres Zusammenseins braucht sich aber nicht aus den Gefühlen zusammen-

zusetzen, die jeder ihrer Ursachen, wenn sie für sich allein wirkte, entspräche, sondern kann völlig sui generis sein. Es ist dies ähnlich wie die scheinbare Mischung zweier Dialekte oder Sprachen zu einer dritten; thatsächlich beruht dies ebensooft auf selbständig organischer Entwicklung derselben wie auf äusserlicher Mischung jener beiden, als deren Mittelglied sie sich darstellt. Ich glaube nun, dass in der Auffassung des psychischen Prozesses, den wir in schuld- und verdienstvolle Momente auseinanderlegen, die Gefahr einer solchen Willkürlichkeit der Auffassung besonders nahe liegt. Die sittliche Beurtheilung unserer selbst wie anderer ist uns von solcher Wichtigkeit, die Kategorien derselben sind uns so gewohnt, dass wir gewiss im nachträglich beurtheilenden Bewusstsein oft solche Willensprozesse in gute und böse Theilvorgänge auseinanderlegen, in denen thatsächlich gar keine Differenzirung zwischen diesen Momenten stattgefunden hat. Wie uns die Thatsachen des Lebens oft als Kompromiss zwischen mehreren verschieden gerichteten Maximen erscheinen, und wie wir uns dabei gewissermaassen durch eine Spiegelung täuschen lassen, die die Momente, in die man die Erscheinung nachträglich zerlegen kann, als ihre vorhergehenden realen Erscheinungsgründe zeigt: so wird die Gesinnung eines Menschen, die wir als aus Gutem und Bösem gemischt beurtheilen, gewiss oft thatsächlich nicht aus beidem gemischt sein, da dies eine vorhergehende getrennte Existenz der gemischten Elemente voraussetzt, sondern es ist ein einheitlicher Prozess, den wir nur analysirend unter verschiedene Gesichtspunkte bringen. Wie die Beurtheilung des Guten und Bösen als solchen überhaupt erst Sache eines differenzirteren Intellekts ist, so findet sich auch das eigene Bewusstsein, in dem Schuld und Verdienst sich gründen, keineswegs immer von dem einen oder dem andren entschieden erfüllt, sondern oft in einem Zustande der Indifferenz, der nur Elemente und Material zu beidem enthält. Für solche Mischzustände, gegen die wir nicht selten ungerecht sind, weil wir die Elemente, die eine nachträgliche

Analyse ergiebt, mit den thatsächlich bewussten verwechseln, haben wir vielfache Beispiele in der Lügenhaftigkeit. Die Auffassung der Wirklichkeit ist bei Menschen niederer Bildung eine so wenig scharfe, das Verhältniss zwischen dem Eindruck eines Vorgangs und seiner begrifflichen Fixirung ein so lockeres, dass es selbst bei einfacheren Vorstellungen schon objektiv nicht zu völliger Klarheit darüber, was denn nun die wirkliche, vollkommene Wahrheit sei, zu kommen pflegt. Die bekannten oft maasslosen Verschiedenheiten, die die Erzählung des gleichen Vorgangs durch mehrere Augenzeugen aufweist, wiederholen sich natürlich als Unsicherheiten im Kopfe jedes einzelnen. Die Folge hiervon und anderer noch zu erwähnender psychologischer Umstände ist, dass der Begriff der Wahrheit und der Pflicht, sich an sie zu halten, vielfach in einer gewissen Verschwommenheit bleibt, dass die Rede vieler Menschen, namentlich wenn ein persönliches Interesse ihnen eine unbewusste Tendenz giebt, in einem Zwischenzustande zwischen Lüge und Wahrheit bleibt, in dem sie sich selbst nicht recht darüber klar sind, was eigentlich das eine und was das andere ist. Der logische Unterschied zwischen beiden, wonach jeder Satz nur wahr oder falsch sein kann, hat hier seine Schärfe verloren. Es kommt hinzu, dass die Wahrheit uns doch schliesslich nur in der Form einer bestimmten psychologischen Konstellation zugänglich ist und dass, weil die Wirklichkeitsvorstellungen, das Logische, sich nur allmählich aus dem bloss Psychologischen herausbilden, zwischen beidem nur ein gradueller Uebergang besteht, den das rohere Bewusstsein vielfach nicht bis zu Ende vollzieht. Es bleibt vielmehr zwischen den Vorstellungen, die ihm der Leichtsinn, das Interesse, der Wunsch, dass es so sein möchte unterschieben, einerseits, und der Wahrheitsvorstellung andrerseits gewissermaassen in der Mitte stehen. Ein alter rabulistischer Advokat erwiederte, wie zuverlässig berichtet wird, auf die vertrauliche Frage eines Kollegen, ob er denn wirklich an die Argumente selber glaube, die er soeben mit so grosser Sicherheit vorgebracht

habe: „Wenn Sie erst wie ich 40 Jahre lang werden Schwindelprozesse geführt haben, werden Sie selbst nicht mehr zwischen Lüge und Wahrheit unterscheiden können.“ Würde man in solchen Fällen den psychischen Prozess in ein klares Bewusstsein der Wahrheit und positiven Pflicht zu ihr und in ein eben solches der Lüge und der entsprechenden negativen Pflicht auseinanderlegen und darauf Schuld und Verdienst bauen, so würde man doppelt irren, weil der psychologische Zustand für beides nicht genügend differenzirt ist. Auch die analysirende Beurtheilung des eigenen Seelenlebens kann diesem Irrthum leicht unterliegen; wo eine That aus dem unentschiedeneren Seelenzustande heraus geschah, in dem die Ansätze von Schuld und Verdienst noch nicht weit genug entwickelt sind, um das Licht des Bewusstseins und damit erst ihr eigentliches Wesen zu empfangen — auch da wird sich dem ethischen Hypochonder das nachträgliche Bewusstsein, dass er hätte anders handeln sollen, als ein vorhergängiges spiegeln, demzufolge sich ihm dann die That als eine an der Stärke dieses jetzigen Bewusstseins gemessene Schuld darstellt. Andrerseits wird ethischer Dünkel die Zufriedenheit mit einer That dadurch erhöhen, dass er die Möglichkeit einer anderen Handlungsweise als bewusste Versuchung vor die That verlegt, um dieser nachträglich ein höheres Verdienst zuschreiben zu dürfen.

Gerade weil Schuld und Verdienst sich gegenseitig voraussetzen, weil zur Schuld die Erkenntniss des Guten, zum Verdienst die Versuchung durch das Böse gehört, wird es sehr oft zu beidem nicht kommen, sondern das Bewusstsein wird in einem unklaren Zwischenzustande befangen bleiben, der erst der nachträglichen Analyse beides zu enthalten scheint. Die Erkenntniss des Guten und des Bösen in ihrer ganzen Schärfe und als Grundlage der voll zuzurechnenden Schuld und Verdienstes ist erst der Gipfel der ethischen Bewusstseinsentwicklung. Schon desshalb ist die scharfe Eintheilung in Böcke und Schafe für eine tiefere ethische Betrachtung unzulässig. Glaubt die Kirche dennoch aus dogmatischen

Gründen einer solchen zu bedürfen, so zeigt es einen durchaus richtigen Sinn, dieselbe von so äusserlichen Thatsachen wie Taufe und Absolution ist, abhängig zu machen. Denn bei diesen ist ein entschiedenes Ja oder Nein möglich, das sofort abgeschnitten und in eine schwankungsvolle, des absoluten Resultates entbehrende Diskussion hinabgezogen wird, sobald das Kriterium ein rein innerlich ethisches ist. Die Kluft zwischen der logischen und der psychologischen Gestaltung der Dinge zeigt hier eine typische Wirkung auf das Ethische. Die Verfestigung der ethischen Forderung in einem bestimmten Begriff hat zur Fortsetzung oder zum Korrelat, dass jede zu beurtheilende Persönlichkeit ganz innerhalb oder ganz ausserhalb der sittlichen Billigung steht. Die Schärfe, mit der sich die Forderung als solche von allem begrifflich Abweichenden scheidet, spiegelt sich in der Entschiedenheit, mit der der Einzelne als ihr genügend oder nicht genügend beurtheilt wird. Denn man fürchtet, dass die Reinheit des Prinzips darunter leiden könnte, wenn die danach beurtheilten Einzelwesen ein schwankendes, gemischtes, halbes Verhältniss zu ihm hätten; die Einheit des Prinzips einerseits, die Einheit der Persönlichkeit andrerseits scheint es mit sich zu bringen, dass sich beide nur ganz oder garnicht decken können und ein wechselndes oder unvollständiges Maass dieser Deckung scheint die Unzweideutigkeit und schwankungslose Sicherheit jenes Prinzips zu bedrohen. So bemerken wir, dass Frauen den Bruch der Sitte, namentlich durch Frauen, mit äusserster Härte, auf die blosse äussere Thatsache der nicht legitimirten Hingabe hin verurtheilen, während sie andrerseits doch einen solchen Bruch, so lange es angeht, nicht zugeben, sondern im Gefühl, dass es die Ehre ihres Geschlechts gelte, die Handlungsweise anderer Frauen gut auslegen. Der Zusammenhang ist eben der, dass die Sitte dasjenige Lebenselement ist, aus dem die sonst dem Egoismus des Stärkeren preisgegebene Frau Schutz und Einfluss gewinnt, und das in seiner Reinheit und Wirksamkeit

am sichersten durch entschiedenen Einschluss oder entschiedenen Ausschluss der Individuen erhalten wird. In genau gleichem Sinne haben Religionsgesellschaften und politische Parteien das Bestreben, Dissidenten noch so lange wie möglich als eigentlich zu ihnen Gehörige zu behandeln, dahin zu wirken und so zu thun, als ob sie noch in dem alten Kreise eingeschlossen wären — von dem Augenblick an aber, wo das nicht mehr angeht, sie nun auch mit der grössten Entschiedenheit auszustossen und zu perhorresziren. In diesen Erscheinungen geht der Begriffsdogmatismus in der Festsetzung des Moralprinzips eine Allianz mit dem praktischen Dogmatismus ein; die Schroffheit des letzteren, deren Folge und Symbol es ist, dass das Verhältniss zu einer substanziellen Aeusserlichkeit das Ja oder Nein der Sittlichkeit ein für allemal bestimmen soll, muss in dem Augenblick fallen, in dem weder die moralischen Qualitäten noch die moralischen Ideale als ruhender Bestand gefasst werden. Wie der Mensch als Intellekt nur eine Summe von Vorstellungen ist, so ist er als Charakter nur eine Summe von Handlungen. Seine Qualität als solcher reicht nicht über die einzelnen Handlungen hinweg und darum ist sie immer von neuem als Resultante der mannigfaltigen und divergenten Kräfte festzustellen, aus denen überhaupt das Handeln zustande kommt.

Wie wir uns nun den Kampf und die Ausgleichung zwischen den entgegengesetzten Trieben des Näheren zu denken haben, darüber haben wir bei dem augenblicklichen Stande der Psychologie sehr wenige Anhaltspunkte. Doch können wir jedenfalls hier und da eine jedenfalls falsche Vorstellung darüber ausschliessen. Zu einer solchen dürfte vor allem der gebräuchliche Ausdruck verführen, die Sittlichkeit in uns kämpfte mit unserer Unsittlichkeit, oder jeder sonstige, der die Sittlichkeit und die Unsittlichkeit als Parteien ansehen lässt, deren dynamisches Verhältniss den sittlichen Prozess entschiede. Es wird dabei gar zu leicht übersehen, dass die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit nur in den seltensten Fällen

den direkten Inhalt des Willensaktes ausmacht. Wenn von den entgegengesetzten Motiven in uns je eines sittlich, das andere unsittlich ist, so sind dies Beziehungen oder Werthungen derselben, die keineswegs immer als bewusste Kräfte in den Kampf eintreten. Wenn ich mich z. B. in dem Konflikt befinde, entweder an einer sozialisirenden Einrichtung mitzuarbeiten, die die Lebenslage der unteren Stände heben soll, oder ihr entgegenzuarbeiten, um gewisse persönliche Vortheile nicht aufzugeben, so ist freilich ein sittliches Motiv mit einem unsittlichen im Kampfe, allein die Schwankungen, das wechselseitige Sichverdrängen findet zwischen den sachlichen Vorstellungen dieses und jenes Thuns statt, von denen die eine überwunden werden muss, damit die andere denjenigen Grad von Intensität erreiche, den wir das wirkliche Wollen nennen; und der Ausdruck: meine Sittlichkeit streite in diesem Falle mit meiner Unsittlichkeit, macht wieder einmal aus einer nachträglichen Abstraktion eine wirkende Realität. Meine Sittlichkeit ist ein Allgemeinbegriff, der aus meinen einzelnen sittlichen Handlungen gezogen ist, aber so wenig die hervorbringende Ursache dieser, wie etwa das Tempo meiner Bewegungen aus meiner Langsamkeit oder Schnelligkeit hervorgeht; diese letzteren sind vielmehr auch nur substanzialisirte Eigenschaften jener Bewegungen, aber nicht wirkende Kräfte. Populärerweise wird die Sittlichkeit und die Unsittlichkeit als Seelenvermögen vorgestellt, als Potenzen, die in einem gewissen Grade vorhanden seien und aus denen dann die einzelnen entsprechenden Handlungen quellen, wie einzelne Ausgaben aus einem in bestimmter Summe vorhandenen Vermögen bestritten werden. Ich glaube, dass der Trieb, unsere Abstraktionen zu selbständigen Wesen zu hypostasiren, uns hier einen seiner täuschendsten Streiche spielt. Wir können die Unsittlichkeit nicht als eine Kraft ansehen, die den sonstigen realen Kräften des Seelenlebens koordinirt wäre. Von jedem gegebenen Zustand der Seele aus leiten Gesetze der Verschmelzung und Trennung, der Erregung, der Uebertragung

und des Verbrauches der Kraft zu jedem anderen, während die Unsittlichkeit nie als eine dieser unmittelbaren Veranlassungen der That erscheint. Es ist eine durchaus irreführende Vorstellung, dass ich gut handle, weil ich ein sittlicher Mensch bin, oder weil ein gewisses Maass von Sittlichkeit in mir ist; die Sittlichkeit ist so wenig vor der Willenshandlung in mir und bringt dann die Handlungen zuwege, wie die Eigenschaft vor der Substanz da ist, deren Attribut sie ist. Und wenn man sagen wollte: es müsse doch eine Ursache, eine latente Kraft zuvor da sein, damit überhaupt die Handlung geschehen könne, und diese im Individuum ruhende, die sittliche Einzelheit gestaltende Ursache nenne man eben die Sittlichkeit des Individuums — so ist dies eine Selbsttäuschung. Denn was die Sittlichkeit erst veranlasst, kann nicht selbst schon Sittlichkeit sein, so wenig die angeborenen Spannkräfte, aus denen sich später das Vorstellungsleben entwickelt, selbst schon Vorstellungen sind, was freilich in der Diskussion über apriorische, angeborene und unbewusste Vorstellungen oft genug übersehen worden ist. Wir verstehen nach gewöhnlichem Sprach- und Denkgebrauche unter Sittlichkeit genau die gleiche Kraft oder Eigenschaft, die in den einzelnen sittlichen Handlungen als solchen erscheint, sie enthält nichts, was erst der Umsetzung bedürfte, um sittliches Handeln zu ergeben, sondern verhält sich zu diesem nur wie das Allgemeine zum Einzelnen. Ich bin doch erst in dem Augenblick sittlich oder unsittlich, in dem ich etwas will, und bin es genau nur in dem Maasse, in dem dieses aktuelle Wollen jene Eigenschaften enthält. Die unnütze Verdopplung der Dinge, die Erbschaft der mythologisch-platonisirenden Epoche der Geistesgeschichte lässt uns die Sittlichkeit als ein relativ für sich bestehendes Wesen in uns erscheinen, als die höhere Kraft, die über den einzelnen, sozusagen über den Atomkräften der Seele stünde, so dass der psychologische Mechanismus nur das auszuführen hätte, was die dirigirende Sittlichkeit oder Unsittlichkeit anordnete. Allein das ist der

gleiche Fehler, wie wenn man über die einzelnen Wirkungen und Wechselwirkungen der organischen Zellen noch eine besondere Lebenskraft setzt oder über die Beziehungen der Individuen in einer Gemeinschaft noch eine besondere Volksseele, so dass diesen höheren Potenzen gegenüber die Wirkungen der einzelnen Theile zu Sekundärereignissen herabgedrückt würden. Wie vielmehr Lebenskraft nichts ist, als die Summe der zwischen den kleinsten organischen Theilen sich entwickelnden, aber nicht aus ihnen heraustretenden Kräfte; wie die Volksseele ihren Inhalt nur an den Vorgängen in den Individuen hat; so giebt es auch in der Seele keine allgemeinen übergeordneten Kräfte, sondern alles Höhere, Allgemeinere ist nur Summirung oder Abstraktion, schliesst nur die durch die primären Kräfte hervorgebrachten Effekte in einem nachträglichen Begriff zusammen. Sittlichkeit und Unsittlichkeit sind so wenig vor oder ausserhalb der einzelnen sittlichen oder unsittlichen Willensakte vorhanden, wie Hitze oder Kälte ausserhalb der heissen oder kalten Dinge. Wenn wir also den Akt, in dem sich Verdienst und Schuld realisiren, verstehen wollen, so müssen wir die einzelnen psychischen Kräfte, die einzelnen Vorstellungen und den Grad ihres Gewolltwerdens untersuchen, während der Gedanke, dass die Sittlichkeit in uns als Ganzes in einen Kampf mit unserer Unsittlichkeit trete, nur ein abstrakter und eigentlich bildlicher Ausdruck ist. Die Sittlichkeit mag ja nun zu einem solchen Einzelmotiv werden; dann nämlich, wenn das sittliche Handeln, wie Kant verlangt, nicht um der Sache willen, sondern ausschliesslich um der Pflicht willen eintritt; allein nicht nur, dass in der Mehrzahl der Fälle dieses abstrakte Motiv nicht wirkt, vielmehr ein einzelnes konkretes Ziel gewollt wird, sondern das Gegenstück dazu findet auch so gut wie nie statt: dass die Unsittlichkeit als solche den Inhalt des Willens bildet. So viel unsittliche Dinge gewollt werden, sie werden doch nicht gewollt, weil sie unsittlich sind, sondern dies ist ein Nebenerfolg und oft ein bedauerter, der neben den psycho-

logischen Triebkräften dieses Wollens steht; und wir handeln nicht schlecht, weil die Unsittlichkeit uns dazu bewegt, sondern das einzelne Gefühl, das wir uns verschaffen möchten, der einzelne Zustand, von dem wir irgend eine Befriedigung hoffen. Die Unsittlichkeit aller dieser ist nur der Kollektivbegriff für eine ihnen gemeinsame Eigenschaft. — Mit alledem soll nur die Vorstellung abgeschnitten werden, als ob der einzelne sittliche Akt die Wirkung einer Sittlichkeit als allgemeiner Kraft in uns wäre und als ob demnach der Erwerb von Schuld und Verdienst in einem Kampfe der Sittlichkeit als Gesammtpartei in uns mit der Unsittlichkeit als ebensolcher bestünde. Nur die abstrakte Reflexion, die das Verhältniss von Begriffen feststellen will, darf sich der Kürze halber so ausdrücken. Wo es auf die Erkenntniss der Wirklichkeiten ankommt, darf nur Einzelnes aus Einzelnem, jeder Vorgang nur durch Zerlegung in die einfachsten Triebkräfte erklärt werden, wie weit wir auch in der hier vorliegenden Frage noch von der genauen Erfüllung dieser Forderung entfernt seien.

Die Willensfreiheit, nach der zu fragen wir vorhin ablehnten, hat zu Erörterungen über Schuld und Verdienst vielleicht nicht die Beziehung einer Grundlage, sondern eher einer Folge. Während es scheint, als wäre Verdienst und Schuld nur möglich, wenn wir die Freiheit voraussetzen, lässt sich wahrscheinlich machen, dass der Freiheitsbegriff in einem Deszendenzverhältniss zu jenen steht und in ihnen das Maass seiner relativen Berechtigung findet.

Alle Freiheitsvorstellung beruht darauf, dass neben dem Wirklichen noch ein Mögliches denkbar ist. Ginge unser Vorstellen dem unausweichlich bestimmenden Lauf der Dinge einfach parallel, bewegte es sich nur in einer Abspiegelung oder ebenso sicheren Berechnung der objektiven Ereignisse, so würde es zu dem Freiheitsgedanken nicht kommen. Allein die rein problematische Vorstellung eines anderen Geschehens,

eines anderen Handelns, als das wirkliche ist, reicht als solche noch nicht zu; auch von dem Geschehen in der äusseren Natur können wir uns denken, dass es auf andere Weise verlaufe als es thatsächlich geschieht, ohne dass wir ihm doch die Freiheit, auf jene statt auf diese Weise zu verlaufen, zugestehen. Es bedarf dazu offenbar eines positiven Anhaltspunktes, einer auf die nicht eintretende Handlung doch hinweisenden Kraft, damit sich über die blosse Denkbarkeit derselben die Vorstellung erhebe, dass sie real möglich und die thatsächlich geschehende nicht die allein mögliche und absolut nothwendige Handlung sei. Dass wir wirklich das Gute statt des Bösen hätten thun können, dass wir die Freiheit zu dem einen ebenso wie zu dem anderen besassen, würden wir nicht glauben, wenn über unserer wirklichen Handlung die Vorstellung der entgegengesetzten mit keiner grösseren Annäherung an Realität schwebte, als etwa der Gedanke, dass sich die Weltkörper auch in anderen Verhältnissen als im umgekehrten des Quadrats der Entfernungen anziehen könnten; vielmehr trägt jene Möglichkeit psychologisch schon sozusagen einen viel höheren Grad der Verwirklichung in sich. Diesen aber erlangt sie dadurch, dass sich ausser demjenigen Antriebe, der zur wirklichen Handlung führt, noch ein solcher zu der entgegengesetzten im Bewusstsein findet, ein Ansatz zu ihr, der bis zu einer gewissen Grenze, soweit seine Kraft eben reicht, sich von jenem psychologisch so wenig unterscheidet, dass man bis dahin nicht weiss, welcher von beiden obsiegen wird. Gewiss wird es schliesslich nur der eine ganz und der andere garnicht, und gewiss hat die Gesetzmässigkeit des seelischen Geschehens unausweichlich auf dieses Resultat geführt; allein es ist verständlich, dass wir die logische Schärfe des Entweder-Oder psychologisch mindernd und auch das am Ende zurückstehende Wollen in Gedanken weiter ausbauend, auch diesem die Möglichkeit des Sieges zugestehen, zu deren Verwirklichung ihm nicht jedes, sondern nur ein relatives Maass von Kraft gefehlt hat; so sprechen wir doch

auch von Wettbewerbern demjenigen eine höhere Möglichkeit des Sieges zu, der dem schliesslichen Sieger eine grössere Strecke lang keinen Vorsprung liess, als demjenigen, der sich überhaupt nicht vom Flecke gerührt hat, obgleich wir sehr wohl wissen, dass es nach der objektiven Bestimmtheit der Dinge dem ersteren ebenso unmöglich war zu siegen wie dem letzteren. Die Frage ist nun die, ob es, um der Freiheit ihren Sinn zu retten, eines Ich bedarf, das zwischen den konkurrirenden Willensansätzen entschiede, gleichsam eines dritten Willens, der beide lenkend und schliesslich einem von ihnen definitiv beitretend ihm das Uebergewicht verliehe und der der eigentlich freie wäre. In diesem Falle wäre das Bewusstsein eines neben dem definitiven auftretenden Willensansatzes, dessen Sieg gleichfalls möglich erscheint, nur die ratio cognoscendi der Freiheit, während diese die ratio essendi für jenes Wechselspiel zwischen den streitenden Mächten und für seine Entscheidung wäre. Damit aber wäre nur wieder ein Mensch in den Menschen hineingesetzt und die Unerklärtheit der erscheinenden Prozesse auf ebenso unerklärte Vorgänge in einer nicht erscheinenden Substanz übergewälzt. Vielleicht bedarf es dessen um so weniger, wenn wir uns einmal klar machen, was denn eigentlich unter Freiheit verstanden werden kann. Freiheit muss immer Freiheit von etwas sein; wenn ich mich frei nenne, so habe ich immer einen Zwang im Auge, den ich entweder erlitten habe oder erleiden könnte. Wo die Freiheit nicht im Gegensatz zu einer möglichen Gebundenheit gedacht wird, hat sie überhaupt keinen Sinn. Daher ist denn auch die sittliche Freiheit so vielfach als Freiheit vom Bösen, von der Sinnlichkeit, von unsittlichen Antrieben bezeichnet und der freie Mensch mit dem sittlichen identifizirt worden. In der That empfinden wir Freiheit, und mit dem ganzen Recht, das dieser Begriff überhaupt beanspruchen kann, wenn ein besserer Trieb in uns sich von der Gewalt befreit, die ein unsittlicherer ausüben will. Die Freiheit, als Vermögen gedacht, hat freilich nicht viel Sinn; aber als Prozess

der Befreiung hat sie volle Bedeutung. Sobald mehrere und entgegengesetzte Motive ihre antreibende Kraft äussern, ist das schliessliche Verstummen des einen eine Befreiung des anderen von ihm; dieses ist nun frei von dem Druck der Gegnerschaft, der Beeinträchtigung, die bis dahin der Entfaltung seiner eigenen Kraft im Wege stand. Freiheit ist sowohl der ratio cognoscendi wie der ratio essendi nach Befreiung von Etwas; überall, wo wir von Befreiung sprechen, bedarf es einer vorhergegangenen Gegnerschaft, und daher ist es verständlich, wie gerade in Bezug auf das sittliche Leben bei dem häufig auftauchenden und oft schnell entschiedenen Widerstreit seiner Motive die Empfindung von Freiheit so scharf in's Bewusstsein tritt.

Freilich zeigt sich hierbei auch die optimistische Einseitigkeit derjenigen Ethiker, die die Freiheit mit der Sittlichkeit, also mit der Ueberwindung der Unsittlichkeit identifizirten. Denn auch das Umgekehrte, auch der Sieg des unsittlichen über das sittliche Motiv ist eine Befreiung, er steht formal unter den ganz gleichen Bedingungen und wir können ihm desshalb nicht auf Grund eines späteren Werthurtheils die Einreihung in die gleiche Kategorie versagen. Der Prozess nebst dem Gefühl, das seinen formalen Ablauf begleitet, bleibt derselbe, auch wenn er in umgekehrter Richtung und mit entgegengesetztem Erfolge verläuft. Wie sich das erhebende Gefühl der Sittlichkeit psychologisch zugleich als ein Gefühl der Freiheit darstellt, wenn wir uns bewusst sind, dass wir uns aus den Versuchungen zum Gegentheil herausgerungen, uns von ihnen befreit haben: so ist kein Zweifel, dass ein Gefühl von Freiheit auch denjenigen erfüllt, der die Brücken zum Guten hinter sich abgebrochen, sich mit seinem Gewissen abgefunden hat und nun unbeirrt und befreit von allen Regungen von Weichheit, Rücksichten und Altruismus seinen Zielen nachjagen kann. Die Selbstüberwindung, die der Sprachgebrauch als Ueberwindung des Bösen durch das Gute fasst, ist doch auch im umgekehrten Sinn die Bedingung vieler Handlungen. Das Gewissen,

sittliche Bedenken, angeerbte Moraltendenzen machen sich auch in der Seele des Bösen oft genug geltend und bedürfen einer Ueberwindung, ehe seine Bahn frei vor ihm liegt.

Wir vermeiden auf diese Weise eine Schwierigkeit, die jeder Identifizirung der Freiheit mit der Sittlichkeit droht. Wenn nämlich nur der Sittliche frei ist, so ist nicht zu begreifen, wieso man für die Unsittlichkeit in irgend einem Maasse verantwortbar sein könne, da doch Freiheit die Vorbedingung der Verantwortung ist. Es scheint dann einer doppelten Freiheit zu bedürfen, einer, welche jeder Bestimmung des sittlichen Wesens vorangeht, und einer erst nachträglich als eine solche Bestimmung gewonnenen; alle jene Ethiker — und es sind viele von Kant bis Steinthal, welche die Lösung des Freiheitsproblems damit gewonnen zu haben glauben, dass sie die Freiheit zugleich als Sittlichkeit fassen — verwickeln sich in den Zirkel, eine Freiheit zu brauchen, um die Freiheit zu gewinnen, weil ihr eigentlicher Freiheitsbegriff nicht die Freiheit zum Bösen einschliesst. Behalten wir indess den richtigen Grundgedanken bei, dass Freiheit immer Freiheit von etwas, von einem angebbaren Zwang, Druck oder Bedrohung sein muss, und wenden ihn folgerichtig auch auf den Vorgang an, in dem das Böse in uns das Gute überwindet, so bedarf es nicht mehr zweierlei verschiedener Freiheiten, wie es der Fall ist, wenn man die „eigentliche“ Freiheit mit der Sittlichkeit identifizirt. Wenn wir die Vorstellung eines wollenden Ich haben, welches die Antriebe des Guten und des Bösen gleichmässig fühlend seine Freiheit als Befreiung von einem dieser zeigte, so entsteht dieselbe nur dadurch, dass der siegende, d. h. sich vom andren befreiende Theil die Hauptsumme des Bewusstseins, also dasjenige, was wir unser Ich nennen, für sich gewinnt und nach sich bestimmt; das Uebergewicht des einen über den andren kann ja eben nur stattfinden auf Grund der Gesammtlage der psychischen Verhältnisse, deren Bestimmtheit in dieser Richtung freilich erst nach dem entschiedenen Sieg und durch ihn in's Bewusstsein tritt. Die siegreiche Partei

erscheint uns dann als das eigentliche Ich, aber dieses ist in Wirklichkeit keine über den Parteien schwebende Macht, die die Entscheidung durch Geltendmachung einer in jenen selbst nicht liegenden Kraft brächte, sondern ist das Gesammtbewusstsein, welches durch das Uebergewicht des einen Antriebes über den andren die Färbung und Direktive jenes angenommen hat. Dies ist um so natürlicher, als durch die Entfernung und Befreiung von einer der herrschenden entgegengesetzten Strebung eine Einheitlichkeit in der Seele gewonnen wird, die gerade für die Vorstellung des Ich förderlich und erforderlich ist. Nicht das freie Ich entscheidet über gut und böse, sondern der psychische Mechanismus lässt das eine das andere aus dem Felde schlagen und dies erscheint durch Identifizirung des Ich mit dem Sieger so, als ob eben das Ich sich von dem andren Triebe befreit hätte.

Verdienst und Schuld enthalten auf diese Weise unmittelbar die Freiheit in sich, statt sie vorauszusetzen. In dem gleichen Prozess des Kampfes verschiedener Antriebe und des Sieges des einen vollzieht sich einerseits Verdienst oder Schuld, andrerseits die Befreiung vom andren. Weder der Begriff von Freiheit noch der von Verdienst und Schuld wäre in uns aufgetaucht, wenn unser ethisches Wesen sich kampflos und gegensatzlos entwickelte. So wenig wir der Blume Verdienst an ihrer Schönheit zusprechen oder Freiheit, so oder anders zu sein, so wenig kann die schöne Seele beides beanspruchen, in der sich das Gute so völlig selbstverständlich, durch einen so einheitlichen und desshalb unwiderstehlichen Naturtrieb vollzieht, dass der Gedanke und die Möglichkeit entgegengesetzten Handelns für sie überhaupt nicht in Frage kommt. Indem wir Verdienst und Schuld aus der Abhängigkeit von einem über dem psychologischen Mechanismus schwebenden Ich gelöst und als ein Verhältniss innerhalb des letzteren erkannt haben, wird zugleich klar, dass das Wesen dieser Vorgänge dem Freiheitsbegriff hinreichenden Raum gewährt. Denn darin besteht ihr Wesen, dass von zwei zu entgegen-

gesetzten Handlungsweisen führenden Antrieben der eine sich Geltung verschafft und sich von dem Einfluss, der Ablenkung und Schwächung, die ihm seitens des andren drohte, befreit. Sehr richtig ist schon lange erkannt, dass die Freiheit nicht ein inhaltloses, jeder Bestimmtheit entbehrendes aequilibrium indifferentiae ist; nur dies war die häufige optimistische Einseitigkeit, dass man ihr den Inhalt der Sittlichkeit gab, ohne daran zu denken, dass zur Unsittlichkeit und zur Schuld ebenderselbe Prozess, nur mit umgekehrtem Vorzeichen gehört. Wir sind nicht frei, bevor wir uns Schuld und Verdienst erwerben, sondern indem wir es thun, gewährt uns der gleiche Akt das Gefühl der Befreiung von dem entgegengesetzten Antrieb. Dies ist der aufrecht zu erhaltende Sinn der Freiheit, der durch den Reichthum der in's Spiel gesetzten Motive und durch die Kraft, welche ihr Streben und Gegenstreben entfaltet, in der That das Gefühl von Würde und Bedeutsamkeit rechtfertigt, das sich mit der Vorstellung der menschlichen Freiheit verbindet. Auch jene täuschende Freiheitsidee, die eine andre als die wirkliche Handlung für möglich hält, entspringt wenigstens psychologisch aus der gleichen Quelle: aus dem Drange, den wir zu dieser andren empfinden, ehe es sich entschieden hat, welche die herrschende bleibt, und der gegenüber wir die subjektive Ungewissheit über den Ausgang zu der objektiven Möglichkeit eines abweichenden hypostasiren.

Viertes Kapitel.

Die Glückseligkeit.

Die Vermehrung der Glückssumme als thatsächlicher Zweck. Evolutionistische und psychologische Beweise. Die Unbewusstheit des Glückseligkeitsstrebens. Der Lustbegriff. — Die Vermehrung der Glückssumme als ethische Norm. Thatsächlichkeit des eudämonistischen Kriteriums. — Der praktische Utilitarismus. Begriff der praktischen Wissenschaft. Die Vertheilung des Glücks und ihr Verhältniss zu seiner Maximisirung. Der Sozialismus als regulatives Prinzip. Absoluter und relativer Werth der Glücksmittel. — Die Ausgleichung zwischen Lust und Unlust. Werth der Schwingungsweite. Eudämonistische Differenzirung und Sozialisirung. Das Sozialprinzip der Kontinuität. Das Moralprinzip des Thätigkeitsmaximums. Analytischer Charakter des eudämonistischen Prinzips. — Sittlichkeit und Glückseligkeit. Die Forderung ihrer Harmonie. Sechs mögliche Behauptungen über die Verknüpfung zwischen ihnen. Das Gewissen. Strafe und Lohn in sozialethischer Beziehung. Der Pessimismus über das Verhältniss von Tugend und Glück. Aesthetische und religiöse Verknüpfung. Ausschluss jedes prinzipiellen Verhältnisses zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit.

In dem Kapitel über das Sollen haben wir gesehen, in wie hohem Maasse die Wirklichkeit der Dinge unseren Willen bestimmt, wie er, obgleich formal auf die Verwirklichung eines bis jetzt noch Unwirklichen gehend, doch an den Inhalt des Wirklichen sich anpasst und aus ihm seine Nahrung und Richtung zieht. In gleicher Weise giebt die Thatsächlichkeit des Wollens die Richtung des Sollens an. So wahr es sein mag, dass es für das Sollen gleichgültig ist, ob es vielleicht nie realisirt, d. h. definitiv gewollt wird, so unleugbar ist doch,

dass wirkliche Willensakte ihm den Inhalt bestimmen. Trotz des idealen Charakters, den das Sollen trägt, und der zu jenem Kantischen Ausspruch geführt hat, springt doch sein Inhalt nicht wie durch generatio aequivoca aus einer absolut anders gearteten Ordnung der Willen hervor, sondern es erhebt nur wirkliche Willensakte sozusagen in den sittlichen Adelsstand. Daher das Bemühen so vieler Ethiker, die Strebungen, welche sie als die sittlich gesollten nennen, auch als die thatsächlich wirksamen nachzuweisen. Und zwar können dem zweierlei meistens unbewusste Motive zu Grunde liegen. Einmal die Vorstellung, dass wir sittlicher Weise nichts andres thun könnten als die Absichten der Andren zu fördern; wer den Willen der Andren zum Inhalt des eigenen macht, sei sittlich, und desshalb sei der sittliche Wille der, der mit dem thatsächlich konstatirbaren übereinstimmt. Zweitens aber, von der Seite des Subjekts, sei es ein vergebliches Bemühen, den Willen auf andre Ziele zu richten, als sie ihm natürlich sind; haben wir erst einmal erkundet, was der thatsächliche Endzweck alles Wollens ist, so bleibt uns nichts zu thun, als diesem mit möglichster Vollständigkeit nachzugehen, und alles Sollen kann sich nur in einer gewissen Formung dieses inhaltlich Feststehenden, in seiner Vereinheitlichung und zweckmässigsten Durchführung bewegen. Wird als Moralprinzip die Vermehrung der Glückssumme auf Erden ausgesprochen, so wird dies häufig durch den Nachweis eingeleitet, dass der thatsächliche Endzweck alles menschlichen Bestrebens die Maximisirung der Lust wäre. Dies fällt mit dem Dogma des Egoismus nicht zusammen; denn der Egoismus ist, wie wir sahen, eine rein formale Bestimmung des Handelns, von der erst auszumachen ist, ob wirklich Lust oder irgend ein andrer Zustand des Handelnden ihren Inhalt bildet; nur dann, wenn der einzige Werth des Lebens neben der Lust im Aufgeben des Egoismus bestände, dann müsste aller Egoismus eudämonistisch sein. Und andrerseits könnte der Nachweis versucht werden, dass das Streben nach Glück garnicht oder

nicht immer ein egoistisches zu sein braucht. Nimmt man überhaupt an, dass es schlechthin objektive Willensziele giebt, d. h. solche, deren Verwirklichung als Werth empfunden wird, gleichviel wie sie auf das handelnde Subjekt wirken, so könnte man sich wohl denken, dass jemand die Erhöhung seines eigenen Glücksquantums als objektives Ziel vor sich sieht und zwar unter dem gleichen Gesichtswinkel, wie sonst die Herstellung äusserer Zustände gewollt oder gesollt wird; das psychologische Motiv des praktischen Eudämonismus würde dann kein schlechthin egoistisches, sondern ein objektives sein, das nur zum relativ zufälligen Inhalt eben das eigene Glück hätte. In der buddhistischen Ueberlieferung findet sich eine derartige Uebertragung der Pflichtvorstellung auf die Herstellung des eigenen Glücksmaximums. Ich will dieselbe ausführlich hersetzen, weil sie die hier fragliche ethische Werthung mit jener grandiosen Einfachheit wiedergiebt, die den Grundgedanken Buddha's überhaupt eigen ist und sie zum modernen Pessimismus ungefähr das Verhältniss gewinnen lässt, das die Antike zur Renaissance hat. Buddha erzählt von einem Könige der Vorzeit, der ein grosses Opfer darbringen wollte; auf den Zuspruch eines Priesters hin aber unterlässt er es, bis er in seinem Reiche einen idealen Zustand von Glück, Zufriedenheit und Ruhe hergestellt habe, und dies bilde die Vollendung vom Opfer des Königs. „Aber es giebt, fährt Buddha fort, noch ein andres Opfer, leichter dazubringen als jenes und doch höher und gesegneter: wenn man Gaben spendet an fromme Mönche, wenn man Wohnstätten baut für Buddha und seine Gemeinde. Und noch höhere Opfer giebt es: wenn man gläubigen Sinnes seine Zuflucht nimmt beim Buddha, wenn man kein Wesen des Lebens beraubt, wenn man Lug und Trug von sich thut. Und noch ein höheres Opfer giebt es: wenn man als Mönch von Freude und Leid lässt und sich hineinversenkt in heilige Ruhe. Das höchste Opfer aber, das ein Mensch bringen kann, ist, wenn er die Erlösung erringt und die Gewissheit gewinnt: nicht mehr werde

ich wieder zu dieser Welt zurückkehren. Das ist die höchste Vollendung alles Opfers.“ Das durchaus Charakteristische ist hierbei, dass nicht eine naive Verwechslung von dem, was aus egoistischen und dem, was aus sittlichen Gründen sein soll, vorliegt; sondern dass eine bewusste Drehung der moralischen Aufgabe vom altruistischen zum egoistischen Glücksstreben vor sich geht. Dabei findet in der moralischen Würde der einzelnen angeführten Pflichten, die unter dem immer gleichen Bilde des Opfers gedacht wird, keine Wandlung statt, sondern eine nur quantitative Steigerung, so dass der Gewinn der eigenen Erlösung unter dem gleichen Gesichtswinkel erscheint, wie das Erfüllen der Regentenpflichten oder der kirchlichen Aufgaben; allen gegenüber gilt die gleiche objektive Moralforderung, nur am lautesten dem eigenen Seelenheil gegenüber.

Wir unterscheiden nun die Behauptung eines thatsächlichen Eudämonismus als die Lehre, dass Glücksmehrung das wirkliche Motiv alles Handelns wäre, von dem ethischen Eudämonismus, der dieselbe als Inhalt des Sollens aufstellt, und untersuchen zunächst die erstere.

Es ist kein Zweifel, dass es sich hier nur um die Entscheidung über ein Mehr oder Weniger, über ein Viel oder Ganz handeln kann; dass in einer sehr grossen Anzahl von Fällen die Erwartung einer Lust wirklich den Willen bestimmt, wird auch der entschlossenste Gegner des Eudämonismus nicht leugnen. Nur ob das Viele auch das Ganze ist, kann gefragt werden, oder wenigstens, ob die Richtung der Entwicklung die ist, dass das Viele zum Ganzen werde, dass der eudämonistische Zweck mehr und mehr das Gebiet unserer Handlungen besetze. Der Optimismus, der auf der Evolutionslehre fusst, scheint dies mit folgender Ausführung begründen zu können. Wären die zum Leben erforderlichen Thätigkeits- und Verhaltungsweisen mit Schmerz statt mit Lust verbunden, so würde man sie so viel wie möglich vermeiden; desshalb würde ein Wesen, dem die Erhaltung des Lebens

nur Schmerz brächte, sich nicht erhalten können. Denn dies können nur solche Wesen, die die zum Leben erforderlichen Bedingungen in weitestem Umfange aufsuchen. Folglich muss die Anpassung dahin wirken, dass die aufgesuchten Funktionen und Umstände, d. h. die lustversprechenden, zugleich die lebenerhaltenden und -fördernden sind. Wo etwa eine zum Leben erforderliche Verhaltungsweise ursprünglich mit Unlust verbunden war, muss die evolutionistische Zweckmässigkeit eine Umänderung der Organisation zu Wege bringen, in Folge deren jenes Verhalten, weil es eben nützlich ist, mehr und mehr gesucht, d. h. mit Lust verbunden wird. Ist dies die Richtung, die die Entwicklung der Gattung nimmt, so wird sie den Einzelnen durch Vererbung überliefert. Ist erst einmal die Vorstellung — bewusst oder unbewusst — vorhanden, dass das Lebenerhaltende zugleich das Lustvolle ist, so fällt der Selbsterhaltungstrieb des Individuums mit dem Triebe nach Lust zusammen. Und da wir den ersteren und seine Vervollkommnung mit aufsteigender Entwicklung überall voraussetzen dürfen, so ist damit zugleich die Annahme einer durchgängigen eudämonistischen Strebung gerechtfertigt. Es scheint zwar als ob diese Deduktion sich im Kreise drehte: denn sie setzt voraus, dass überhaupt nur dasjenige gesucht wird, was Lust bringt, um dann durch das Mittelglied der Lebenserhaltung hindurch daraus zu erweisen, dass die Lust allgemein gesucht wird. Allein der entscheidende Punkt ist der, dass die von allen Parteien zugegebene Häufigkeit der Fälle, in denen die Lust Motivirungskraft besitzt, ein allgemeines Band für die Gattung zwischen ihr und dem überhaupt Begehrten knüpft, das nun dem Individuum einfach als Thatsache überliefert wird, und an das es auch dann gebunden ist, wenn aus seinen eigensten psychologischen Verhältnissen heraus jenes schwerlich entstehen würde. Oder, das Entscheidende anders ausgedrückt: es kommt auf eine Umänderung der Organisation an, infolge deren nur noch das Lustvolle gesucht zu werden braucht, um in ihm zugleich das Nützliche zu haben; und

wenn überhaupt steigende Anpassung angenommen wird, so scheint allerdings vieles für diese Richtung der organischen Entwicklung zu sprechen. Wie es wohl vorkommt, dass feinere und unsinnlich angelegte Naturen Genüsse suchen, nicht um des Genusses willen, sondern weil es dessen zur Belebung ihrer Energie, zur Erweiterung ihrer Kenntnisse, kurz zu Zwecken bedarf, die weit über den Genussmoment hinausliegen: so mögen wohl auch in der Gattung gewisse lustbringende Funktionen gesucht werden, deren ursprünglicher Sinn und Zweck gar nicht die Lust, sondern die Lebenserhaltung und Lebensförderung ist. Erst die fortschreitende Entwicklung hätte dann, um ihren Vollzug zu sichern, zweckmässiger Weise noch ein Lustgefühl mit ihnen verbunden und der Einzelne fände diese festgewordene Verbindung vor; oder umgekehrt, die Lust als solche ist ein für das Leben günstiger Prozess und ruft gleich allen andren derselben Art ein instinktives Streben danach hervor; nicht die spezifische Empfindung der Lust, nicht sie als rein subjektiver, mit ihrem Empfundenwerden völlig verklungener Vorgang, wie der reine Hedoniker sie sucht, — sondern ihre Nützlichkeitsfolge ist es, die sie zum Strebensziel macht, und mit wachsender Anpassung immer mehr machen muss. Jenes alte: wir leben nicht um zu essen, sondern wir essen um zu leben, käme dann, auf den Genuss überhaupt erweitert, zu einem sehr guten Sinn. Und es ist nur eine leichte Modifikation dieses Gedankens, wenn wir sagen: Wir suchen die Lust nicht nur, weil sie zum Leben überhaupt nöthig ist, sondern auch, weil wir während ihrer mehr leben. Die Freude beschleunigt den Fluss unserer Vorstellungen und ermöglicht desshalb in der gleichen Zeit ein grösseres Maass von Lebensinhalt, während Furcht, Angst und Schmerz lähmend und verlangsamend wirken. Ich habe schon in andrem Zusammenhange erwähnt, dass Genussmenschen und Phantasten früh altern, weil sie in der gleichen Zeit mehr leben. Wenn auch Sorge und Schmerz früh altern machen, so liegt dies gerade an der Lähmung der Lebens-

prozesse und daran, dass sie meistens mit Entbehrungen des zum Leben Nöthigen verbunden sind. Hat jener Optimismus Recht, nach dem alles, was das Leben fördert, Lust erzeugt, so ist das Streben nach ihr ein nothwendiges und mit der vollkommeneren Organisation des Einzelnen immer gründlicheres.

Von allen Gründen, die der eudämonistische Optimismus für sich anführen kann, scheint mir dieser der einzig bedeutsame. Wird das Leben immer zweckmässiger, so ist es allerdings wahrscheinlich, dass es desshalb geschieht, weil die Zweckmässigkeit gesucht und die Unzweckmässigkeit geflohen, wird; gesucht oder geflohen aber wird von den Wesen im allgemeinen nur das, was Lust oder Schmerz bereitet, so dass die vollkommene Zweckmässigkeit in der That vollkommene Lust bedeuten würde. Allein wenn der Anpassung eine so unbedingte Macht zugetraut wird, so kann sie doch auch solche Funktionen in's Leben rufen und festigen, mit denen keine Lust verbunden ist, gegen die das Gefühlsleben sich ganz indifferent verhält. Freilich wird die Ausübung einer Thätigkeit sicherer und leichter sein, wenn sie Lust verspricht; ist sie aber für die Lebenserhaltung nöthig, so bemächtigt sich die Anpassung ihrer auch ohne dieses Lockmittel, ja selbst dann, wenn ein gewisser Schmerz mit ihr verbunden ist; es können sich dann eben nur diejenigen Wesen erhalten, die sich diesem Schmerz unterziehen. Bei der Sozialisirung z. B., deren Steigerung sicher als Selektionssache betrachtet werden muss, ist ein gewisses Aufsichnehmen von Schmerz unentbehrlich. Wenn es nicht die Lust als bloss hedonistisches Empfindungsziel, sondern ihre günstige biologische Folge ist, die die Strebung nach ihr zu einer allgemeinen machen soll, so ist nicht abzusehen, wesshalb dieselbe Folge sich nicht auch gelegentlich mit einer schmerzlichen Empfindung verbinden soll. Indess bleibt als Regel wohl allerdings bestehen, dass die Lebensfunktionen, soweit sie von willensmässiger Zweckthätigkeit abhängig sind, nicht fest geworden wären,

wenn sich nicht mit ihnen — wenigstens im allgemeinen — ein Gefühl der Lust verbände.

Die vollkommene Anpassung, der wir jener Theorie nach zustreben, und mit ihr das aus ihr spriessende Glück unterliegt übrigens, wie mir scheint, einem evolutionistischen Bedenken. Wenn eine Thierspezies auf ein bestimmtes Gebiet angewiesen ist, so kann sie es dahin bringen, ihre Bedürfnisse den dort gebotenen Bedingungen völlig anzupassen. Sie wird das, worauf sie zur Fristung des Lebens angewiesen ist, schliesslich mit Lust geniessen, und Begehrungen, die die Möglichkeit der Befriedigung überschreiten, werden aus Mangel an Nahrung absterben. Insofern bedeutet vollkommene Anpassung auch vollkommene eudämonistische Befriedigung, und wir werden dasselbe Verhältniss auch für das Menschengeschlecht erwarten können, wo es sich um Anpassungen an bestimmte äussere Naturbedingungen handelt. Anders liegt es aber da, wo die Kultur Bedürfnisse schafft, die in's Unendliche gehen, wo die Anpassung desshalb an keine Grenze kommen kann, weil es eine solche im objektiven Sinn überhaupt nicht giebt, sondern der Geist dieselbe stets über das thatsächlich Erreichte, wo dasselbe auch liege, hinausrückt. Durch diese Schrankenlosigkeit im Setzen der Anpassungsziele wird nun eine ausserordentliche Ungleichmässigkeit der Anpassungen begünstigt. Vielleicht ist der moderne Pessimismus eine Folge dieses Umstandes. Unsere Art hat sich vielleicht zu schnell entwickelt, als dass eine gleichzeitige und vollkommene Zusammenstimmung der Wünsche und Bedürfnisse mit den Mitteln ihrer Befriedigung hätte stattfinden können; ein Anpassungsmaass, mit dem man sich zu befriedigen gewohnt war, wird als ungenügend empfunden, sobald auf einem andren Gebiete eine viel höhere Anpassung erreicht ist. Ueber den einzelnen Befriedigungen erhebt sich als wesentliches eudämonistisches Moment der Wunsch einer gewissen Gleichmässigkeit und Harmonie der erlangten Erfolge verschiedenster Gebiete — ein Wunsch, der mit wachsender Kultur immer lebhafter,

aber immer schwerer erfüllbar wird. Wie wir an Geistern, die ihrer Zeit weit vorangeeilt sind, häufig einen pessimistischen Anflug bemerken, der zweifellos das Resultat ihrer unvollkommenen Anpassung an das Gegebene bezw. des Gegebenen an sie ist, so können wir vielleicht dieses Vorangeeiltsein auch ganzen Zeiten zusprechen. Erlangte Anpassungen und Fortschritte geben den Hoffnungen, Bedürfnissen, Strebungen oft einen Schwung, der sie über das im Augenblick Erreichbare weit hinausführt und schliesslich als Pessimismus zurückschlägt. Da das Maass des Glückes nicht von der Summe des Erreichten, sondern von dem Verhältniss derselben zu der Summe der Wünsche abhängt, so braucht das Wachsen der Anpassung noch keine eudämonistische Mehrung zu bedeuten, wenn die Forderungen der Anpassung in schnellerer Progression wachsen; und dies scheint mir überall der Fall zu sein, wo nicht Naturbedingungen, sondern die Anregungen des Geistes und der Phantasie durch höhere Kultur der Anpassung ihre Aufgaben stellen.

Indess scheint eine einfachere Ueberlegung als die eben kritisirte zu dem gleichen Resultat kommen zu können, dass wir zwar die Dinge nicht desshalb wollen, weil sie uns Lust gewähren, dass aber die Lust eine sekundäre Erscheinung ist, die mit unserem Willen in einer stetigen Verbindung steht; so dass wir schliesslich doch nur wollen, was Lust bringt, gleichviel von welcher Seite die Verbindung zwischen beiden ausgegangen ist. Die Erfüllung jedes Willens nämlich befriedigt. Seine Unerfülltheit erregt jedenfalls Leid, folglich will ich immer nur dasjenige, dessen Erreichung mir Lust bringt, das also zu meinem Glücke beiträgt. Diese Deduktion hat unverkennbare Aehnlichkeit mit der des Pessimismus: Was ich will, das habe ich noch nicht; Nichthaben des Gewollten ist Leid; Leben ist Wollen; folglich ist Leben Leiden. — Solchen, allgemeinste Verhältnisse zwischen höchsten Abstraktionen aussprechenden Sätzen gegenüber kann man nicht vorsichtig genug sein; es sind in der Regel nur Teilbedeutungen

je zweier sehr umfassender Begriffe, bezüglich deren das fragliche Verhältniss Wahrheit besitzt, dessen Geltung nun aber für ihren ganzen Umfang und ihre sämmtlichen Beziehungen ausgesagt wird. Bei der Kontinuität, mit der Begriffe in einander übergehen, braucht man nur die Abstraktion genügend hoch zu treiben, um alle möglichen logischen Verbindungen zu stiften, die in demselben Maasse schwer widerlegbar sind, in dem sie sich über den Boden der greifbaren Thatsächlichkeit erheben. Jene Begründung des Eudämonismus verwechselt die Lust, welche aus der formalen Thatsache der Willensbefriedigung entspringt, mit denjenigen Gefühlen, die der materiale Inhalt dieses Willens erregt. Das Gelingen rein als solches, das Durchsetzen dessen, was man sich einmal vorgesetzt hat, bringt ein Gefühl der Erweiterung der Persönlichkeit, die naturgemässe und wohlthuende Lösung einer Spannung mit sich. Allein daraus folgt zunächst nicht, dass dieses nach der Willenserfüllung eintretende Gefühl auch der Beweggrund des Willens sei. Diese eigenthümliche Form des Fehlschlusses: post hoc, ergo propter hoc ist ziemlich häufig zu beobachten. Wie thatsächliche Erfolge oft für logische Folgen, so werden sie oft für psychologische Motive gehalten. Und wie dies dem Individuum gegenüber zu einer ungerechten Beantwortung der Frage nach dem Dolus verführt, so fälscht es die Einsicht in die Willensursachen überhaupt. Dass jener Lusterfolg an der blossen Durchsetzung des Willens vorhanden ist, darf nicht bezweifelt werden; man kann seine relative Grösse recht an eigensinnigen und halsstarrigen Naturen beobachten; solche sind immer irgendwie beschränkt, und das engere Bewusstsein wird von der kleinen Befriedigung ausgefüllt, ohne dass die grössere Unbefriedigung wenigstens für den ersten Augenblick darin Platz findet. Vielen Menschen kommt es in der That in vielen Fällen nur darauf an, ihren einmal ausgesprochenen Willen durchzusetzen, selbst wenn sie inzwischen eingesehen haben, dass seine Erfüllung ihnen materiell nur Leid und Nachtheil bereitet. Und wir können

wohl mit Recht annehmen, dass dieses Befriedigungsgefühl sich in irgend einem Maass mit jeder Erreichung eines Willensobjektes verbindet. Es verhält sich mit dem Willen nicht anders als mit der Erkenntniss: das Erkennen der Wahrheit, die Uebereinstimmung unseres Vorstellens mit der Wirklichkeit erregt als formale Thatsache Freude und Befriedigung, während der Inhalt dieses Erkennens lustfremd oder sogar unerfreulich sein kann; wie die Lust an der erlangten Erkenntniss als solcher von der über den Inhalt derselben unabhängig ist, lässt sich besonders klar an einem aufrichtigen und warmherzigen pessimistischen Forscher darlegen. Es macht hierin keinen Unterschied, dass diese formale Befriedigung sowohl am durchgesetzten Erkennen wie am durchgesetzten Wollen ihren Ursprung wohl der Thatsache zu danken hat, dass meistens allerdings der erreichte Inhalt des Willensaktes lustbringend und die erreichte Erkenntniss förderlich wirkt, wodurch sich als induktives Resultat die psychologische Befriedigungsempfindung allmählich der Willenserfüllung und der Erkenntniss als solcher assoziirte. Die Ausübung einer Funktion wird allerdings erst dann lustvoll werden, wenn ihr materieller Erfolg oft genug Lust gebracht hat; allein ist dieses nun geschehen, so hat eben die Lust aus den formalen Bedingungen genug Selbständigkeit gewonnen, um auch bei kontrastirenden materiellen Erfolgen des Thuns sich geltend zu machen. Nimmermehr aber kann man annehmen, dass nun im allgemeinen dies Gefühl bei der formalen Ausübung einer Funktion und Vollendung eines Gewollten stark genug sei, um dem Inhalt des Thuns und Wollens die Motivirungskraft zu nehmen. Aus der Thatsache also, dass jeder erreichte Willenszweck Lust gewährt, ergiebt sich die Folgerung, dass wir nur das Lust Gewährende wollen, nur durch das Emporschrauben eines allerdings unzweifelhaften Nebenerfolges zu dem allein Ausschlag gebenden Erfolg.

Einen verwandten Fehler begeht eine Begründung des

Eudämonismus, die gern den absoluten Egoismus und die falsche Psychologie jener Form vermeiden möchte, nach der die Erwartung einer Lust das Motiv des Wollens bildet. Wir hören nämlich folgende Wendung: die Vorstellung einer Handlung sei als aktueller Bewusstseinsinhalt lustvoll oder leidvoll; und unmittelbar hierdurch entscheide sich Vollbringen oder Unterlassen; nicht die erwartete Lust sei das Motiv, sondern diejenige, welche wir in dem Augenblick empfinden, wo die That und die Möglichkeit sie zu vollbringen in unser Bewusstsein tritt; ein Arnold von Winkelried empfinde bei dem Gedanken, der Freiheit eine Gasse zu machen, eine Lust, die die Lust der Selbsterhaltung überwiegt, und unmittelbar aus ihr gehe die Handlung hervor. Es ist nun wirklich nicht zu leugnen, dass der Augenblick der Konzeption einer sittlichen Handlung, die für uns mit den grössten Opfern und Leiden verbunden sein mag, eine Erhöhung des Selbstgefühles, eine muthvolle Begeisterung, kurz eine Lustempfindung mit sich bringt, die aus der sachlichen Vorstellung des Zieles selbst verbannt bleibt, dessen schliessliche Erreichtheit für mich persönlich mehr Leiden als Freuden enthalten mag. Und umgekehrt; der Gedanke an gewisse mögliche Ziele rein als solche mag uns lustvoll sein; allein der Gedanke, dass wir die für sie erforderliche That vollbringen sollen, was nur mit der Aufopferung andrer Interessen möglich wäre, erfüllt uns mit einem unmittelbaren Unlustgefühl. Beim blossen Gedanken der bösen oder Unlust bringenden That empfinden wir einen Abscheu, bei dem Gedanken der sittlichen Handlungsweise oder überhaupt derjenigen, die wir dann wirklich ergreifen, eine entschiedene Lust; und da das entsprechende Unterlassen oder die entsprechende That diesem Gefühle folgt, so liegt es nahe, es als Ursache jener anzusprechen. Allein auch dies scheint nur durch einen allzu raschen Schluss des propter hoc aus dem post hoc möglich. Denn wenn schon die Vorstellung der That uns mit Lust erfüllt und zwar mit entschiedenerer und entscheidenderer als

wir sie aus der vollbrachten That erwarten, so kann ich hierin noch keinen Grund erblicken, nun zur Handlung selbst vorzuschreiten. Das Gefühl soll zugleich mit dieser bestimmten Vorstellung gegeben sein; wenn es noch weiter antreibend wirken soll, so muss noch etwas Weiteres dazu kommen, denn als Gefühl ist es ja abgeschlossen und kein Gesetz sonst bekannter Wirkungen führt von ihm zur Handlung. Erst dann würde dies der Fall sein, wenn jene Lust an der Vorstellung nur der Vorgeschmack der Lust an ihrer Realisirung wäre, und hierdurch zu dieser antriebe — aber dies soll ja gerade nach der Voraussetzung ausgeschlossen sein. Und diese negative Voraussetzung wird für die einzelnen Bewusstseinsakte auch vielfach zutreffen; im übrigen dürfte es, wenn man zu den tieferen psychologischen Quellen hinabsteigt, zweifelhaft sein, ob nicht alle Lust einer Willensvorstellung die Antizipation der Lust aus ihrer Realisirung ist, die freilich sich so weit verselbständigt hat, dass sie auch dann den Willen begleitet, wenn anderweitige Momente seine wirkliche Ausführung zu einer unlustvollen machen. Die Lust, in einem freien Vaterlande zu leben, ist durch die Geschichte der Gattung und des Individuums so fest geworden, dass sie sich für Arnold von Winkelried schon an das blosse Wollen einer darauf gerichteten That heftet, unabhängig davon, ob in dem augenblicklichen Falle er den Erfolg derselben geniessen wird. Es ist eben der schon oft hervorgehobne Prozess hier wirksam, der den Werth und die Gefühlsfolge des Endgliedes der teleologischen Reihe auf das frühere überträgt. Wollte man weiter sagen: Nicht die blosse Idee der sittlichen That sei es, die das Lustgefühl erregt, sondern der Vorsatz sie auszuführen, so dass die Lust von diesem Vorsatz abhängig, nicht ohne ihn möglich sei, so macht man das, was die Ursache des Entschlusses sein sollte, zu seiner Folge. Wir brauchten dann entweder doch noch ein anderes Motiv ausser dem eudämonistischen zum Herbeiführen des Entschlusses, der dann seinerseits erst die Lust als sekundären Erfolg her-

vorriefe; oder wenn wir dies andere Motiv vermeiden wollen, so bleibt als einzig sichtbares nur die Erwartung der Lust, welche sich an den Entschluss knüpfen soll; dann haben wir natürlich den blossen Egoismus, weil es in ethischer Hinsicht gleichgiltig ist, ob ich die Lust vom Ziel oder vom Wege zu ihm erwarte; dann wird eben der Weg selbst zum Ziel. Wenn sich das Glücksgefühl nur mit jenem wirklichen Entschlusse verbindet, der schon das innere Korrelat der äusseren That ist, zwischen welchem und dieser es keines weiteren Gliedes bedürfe, so ist es eben nicht Lust und Leid, was meinen Willen bewegt, da das Bewegende doch vorangehen muss. Undenkbar wäre es immerhin nicht, dass das Glück, das Arnold von Winkelried empfindet, die ratio cognoscendi seiner That, wenn auch nicht ihre ratio fiendi wäre. Wir vollbrächten dann unsere Thaten nur, wenn mit ihrer Vorstellung sich ein grösseres Lustquantum verbände als mit der ihres Gegentheils. Allein diese Lust wäre nicht der Beweggrund der Handlung, sondern nur ihre obligate Begleitung. Hier hätten wir indessen eine prästabilirte Harmonie, da nicht einzusehen wäre, wesshalb die psychischen Kräfte, welche einen Willensakt erzeugen, immer eine Lust, deren Grösse eine Funktion ihrer wäre, mit sich führen sollen.

Der thatsächliche Eudämonismus könnte nun in zweierlei Form auftreten: entweder als bewusste Strebung oder als unbewusstes, aber unsere Handlung dennoch leitendes Ziel. Indessen werden auch die Vertheidiger des ersteren nicht behaupten wollen, dass das Bewusstsein, der Zweck der einzelnen Handlung sei eine Lust, uns immer oder auch nur meistens beherrsche; dies wäre denn doch eine gar zu offenkundige Fälschung der Thatsachen, die man selbst dem entschiedensten Hedoniker nicht zutrauen darf. Nur dies kann jener Eudämonismus behaupten, dass jeder einzelne Zustand, den ein menschliches Handeln erstrebt, unter die Empfindungskategorie „Lust“ gehöre. Die Vorstellung desselben braucht sich noch nicht so weit differenzirt zu haben, um einerseits den bloss sach-

lichen Inhalt des erstrebten Zieles, andrerseits das Bewusstsein, dass dieser Lust errege und eben desshalb erstrebt werde, zu enthalten; für den Geist auf seinem gewöhnlichen Klarheitsgrade ist vielmehr der objektive Inhalt und der subjektive Reflex des Zieles ungeschieden Eins. Lust taucht als Begriff, als gesonderter Bewusstseinsinhalt erst auf, nachdem ihre realen Ausgestaltungen tausendfach das Zweckhandeln beherrscht und nachdem gerade die Fülle und Verschiedenheit dieser dazu angeregt hat, unter gegenseitiger Verdunklung jenes Verschiedenen dem Gemeinsamen davon eine besondere Beleuchtung zu verleihen. Auch sonst treten ja die Motive des schliesslichen Wollens häufig in einer Verschmelzung auf, die ihnen den Anschein der Einheitlichkeit für das Bewusstsein verleiht. Diese Einheit erhält ihre besondere Färbung von einem der zusammenwirkenden Motive, das gerade durch irgend ein Interesse sich in das Bewusstsein vordrängt, ohne in Wirklichkeit das führende sein zu brauchen. So könnte man die Lust als ein überall mitwirkendes und vielleicht das hauptsächliche Motiv alles Strebens ansehen, das vielleicht nur desshalb so selten bewusst wird, weil es viel zweckmässiger ist, wenn der Geist in der Sache selbst seinen Endzweck sieht und nicht durch das Bewusstsein eines von diesem nun erst zu erwartenden subjektiven Reflexes von der energischen Konzentration auf das zunächst zu Erreichende abgelenkt wird. Was mich zur Erreichung des Objekts bewegt, soll nach alledem freilich ganz oder theilweise das in ihm enthaltene Lustmoment sein. Allein wenn dies auch in jedem Augenblick in's Bewusstsein erhoben werden kann, so ist das letztere doch thatsächlich nur auf die Sache gerichtet.

Hiervon unterscheidet sich noch durch eine feine Nüancirung die Möglichkeit eines wirklich unbewussten Eudämonismus. Wir müssen nämlich, wie mir scheint, zwei verschiedene Formen von Unbewusstheit in unserem Triebleben auseinander halten. Die eine ist die der teleologischen Motive; Gründe, die uns zu einer Handlung bewogen, können für uns in's Un-

bewusste sinken, aber dennoch die motivirende Kraft beibehalten. Wenn sie jetzt noch wirken, so geschieht es aus dem gleichen psychologischen Grund, der sie wirken liess, als sie noch Bewusstseinsform hatten. Oder die Motivirung kann auch gewissermaassen per analogiam stattfinden, indem sie in einem Fall bewusst ist und nun in einem ähnlichen keiner Wiederholung im Bewusstsein bedarf, sondern in einer Art von Induktion auf das gleiche Motiv hin verläuft. Oder endlich kann dieser Prozess auch gattungsmässig stattfinden, so dass Motive, welche eine gewisse Zeit lang das Bewusstsein der Gattung beherrschten, so fest werden, dass sie dem Einzelnen einfach als organische Prädisposition vererbt werden, ohne in ihm selbst eines Bewusstseins zu bedürfen. Immerhin aber ist es der vernünftige Sinn, die rationelle Zweckmässigkeit, die ihnen den Vorzug sichert. Anderer Art aber sind die blossen Ursachen von Bewegungen, die ohne Mitwirkung eines auch nur vorangegangenen oder abgeleiteten Willens wirken, blosse Naturkräfte, nach deren vernunftmässigem Zweck und Sinn man so wenig fragen kann wie nach dem eines Blitzes oder eines Stromes. Es lässt sich nun denken, dass die natürlichen Ursachen, aus denen unser Handeln quillt und die in die letztgenannte Kategorie gehören, auf den Lusterfolg hingerichtet sind. Nicht der Zwang, mit dem schliesslich aus der Abwägung der Motive das eine als Sieger hervorgeht, indem es, wie unbewusst auch immer, seine Kraft aus seinem vernunftbegründeten Werthe anderen gegenüber zieht, würde dann unser Handeln dem Glückszweck zuwenden; sondern eine Naturkraft, der vergleichbar, die den fallenden Stein zur Erde zieht. Wenn auch der vernunftmässigste Grund, um überhaupt eine Handlung zu bestimmen, zur realen Kraft werden muss oder vielleicht gar nur die Erscheinung einer solchen ist, so unterscheiden wir ihn doch wenigstens der Erscheinung nach von einer Kraft, die nicht aus Gründen der Vernunft, des nach Werthen entscheidenden Willens, sondern aus blindem Mechanismus heraus wirkt. Allein auch in dieser äussersten

Form der Unbewusstheit ist der Glückstrieb wenigstens empirisch nicht zu erweisen. Es wäre die wunderbarste prästabilirte Harmonie, wenn die höchst mannigfaltigen, aus den verschiedensten Impulsen zusammengewebten Kraftkomplexe, die schliesslich das menschliche Handeln aus sich hervorgehen lassen, von vornherein die Richtung auf einen bestimmten Zustand hielten. Man wird auch die Lust nur als den Erfolg eines relativ zufälligen Zusammentreffens sehr verschiedenartiger Kausalmomente ansehen können. Man müsste anderenfalls eine über ihnen schwebende Macht annehmen, die ihren Verlauf auf diesen Endpunkt hin richtete, weil nach dem sich selbst überlassenen Gang der Natur nicht einzusehen wäre, wesshalb sie immer in diesem für unser subjektives Empfinden freilich einheitlichen, seinen auf den verschiedensten Gebieten liegenden Ursachen nach aber sehr wenig einheitlichen Effekt münden sollten. Mögen wir als die Kräfte, die unser Handeln bestimmen, physiologische oder psychologische annehmen: nirgends haben wir das Recht, eine solche Einheitlichkeit a parte ante für sie anzunehmen, wie sie im Ideal eines reinen Vernunftorganismus konstruirt ist; das ist eben formal ausgeschlossen, gleichviel welches der materielle Inhalt dieses Ideals sei. Es ist eine ebenso einseitige und methodologisch ebenso unhaltbare Teleologie, die das psychologische Getriebe des Menschen durchgängig auf Lust gerichtet sein lässt, wie jene war, die das Weltgetriebe um des Wohles des Menschen willen sich abspielen liess.

Wie wir indess die Teleologie früherer Zeiten so zu ersetzen gelernt haben, dass wir keine ideale Macht des Zwecks über die Mittel annehmen, sondern die realen Kräfte erkennen, die unter einer Reihe ansetzender Ursachen der zweckmässigsten die Möglichkeit der Entwicklung und des Sichdurchsetzens verschafften, und mit dieser zulänglicheren Methode schliesslich doch oft an dem gleichen Erklärungsziele münden: so können wir vielleicht auch hier statt einer unmittelbaren und an den Anfang der Entwicklung gesetzten Verbindung von

Willen und Lust eine ex post erfolgende auffinden. Trotz der gegenseitigen Unabhängigkeit beider nämlich ist doch selbstverständlich die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass unter den sehr verschiedenartigen Vorgängen, die uns Lustgefühle erregen, sich auch dieser oder jener Willensakt befände; es giebt gar kein Gebiet körperlich-geistiger Vorgänge, das uns nicht unter Umständen eine Lustquelle eröffnete, und so könnte auch der Wille, ohne jede prinzipielle Vereinigung mit der Lust, gelegentlich die Bedingungen für sie darbieten. Hierdurch würden derartige Willensakte sowohl für ihre gegenwärtige Dauer wie für ihre künftige psychologische Reproduktion eine bedeutende Verstärkung empfangen. Wie Vorstellungen, mit denen starke Gefühle verbunden waren, vom psychologischen Mechanismus besonders häufig wieder über die Bewusstseinsschwelle gehoben werden, auch ohne dass sich der Wille besonders auf ihr Vorstellen richtete, so werden auch Willensakte besonders häufig wieder auftauchen, bei denen jene relativ zufällige Assoziation mit Lustempfindungen stattgefunden hat. Der Einwand, dass die Neigung zur Reproduktion danach ebenso für solche Willensakte Platz greifen müsse, die mit schmerzlichen Empfindungen assoziirt waren, ist dadurch ungiltig, dass derartige Willensakte, so sicher sie stattgefunden haben, doch nicht zu einer bedeutenderen Entwicklung gelangt sein werden. Es fände demnach eine Art Auslese unter den Willensakten statt. Wie es ein zufälliges Zusammentreffen war, dass ein Organismus sich durch besonders gut angepasste Eigenschaften auszeichnete, diese Zufälligkeit es ihm aber ermöglichte, sich zu erhalten und in Nachkommen zu reproduziren: so mag eine Verbindung von Willensakten und Lustgefühlen, die weder aus rationalistischer Nothwendigkeit, noch aus prästabilirter Harmonie hervorging, jenen Willensakten mehr psychologische Kraft gegeben haben, als indifferente sie besassen, und so die Ursache zu einem allmählichen Verdrängen der Letzteren geworden sein. Die Lust wäre ein Verstärkungsmoment für die Willensakte, nicht

anders als es etwa die Gewohnheit oder die Schärfe hinzutretender sinnlicher Eindrücke oder ähnliches ist. Es ist ja kein Zweifel, dass die Wollungen eines unausgebildeteren Gehirns so sinn- und planlos sind wie seine Vorstellungen überhaupt, und dass erst durch Unterscheiden und Verbinden, Unterdrückung und Emporhebung innerhalb der rein zufällig sich zusammenfindenden Elemente ein bestimmt charakterisirtes Seelenleben entsteht; und da ist es leicht möglich, dass die zuerst rein zufällige Verbindung von Willenszielen und Willensakten mit Lustgefühlen zu einem Mittel der Auslese und der Koordination beider geworden sei; die reale psychologische Kraft, welche der Wille durch diese Verbindung für seine Fixirung und Wiederholung erhielt, liesse dann den thatsächlichen Eudämonismus zwar nicht mehr als eine der Entwicklung unseres Handelns a priori zu Grunde liegende Thatsache, wohl aber als einen durch die psychologischen Verhältnisse immer näher rückenden Endpunkt dieser Entwicklung erscheinen.

Angenommen übrigens, der thatsächliche Eudämonismus besässe statt des relativen Bezirkes, den wir ihm zusprechen können, die absolute Herrschaft, sei es nun in der Form, dass die Erwartung einer Lust der definitive Inhalt jedes Wollens sei oder dass von den verschiedenen möglichen Willensakten stets der mit dem grössten Lustquantum verbundene das Bewusstsein für sich gewinne: so würde damit wenig für die Erklärung unseres Handelns erreicht. Denn die dem Bewusstsein auffindbaren Motive der menschlichen Handlungen sind so entgegengesetzte, die sachlichen Zustände, in denen sie münden, so mannigfaltige, dass jener höchste Zweckbegriff, der sie sämmtlich umfassen soll, nur den allerschematischsten und leersten Charakter tragen kann. Wenn die mühevollste Hingabe an wissenschaftliche oder sonstige objektive Ziele und das leichtsinnigste Genussleben, wenn das Märtyrerthum für politische und religiöse Ueberzeugungen und die feigste Bosheit und Hinterlist, wenn die grenzenloseste Hingebung und der grenzenloseste Egoismus doch alle zusammen nur ein

einziges letztes Ziel der Lust verfolgen sollen, dann ist diese etwas so Abstraktes, muss, um das gleiche Verhältniss zu all diesem Entgegengesetzten zu haben, sich so hoch über das Einzelne erheben, dass ein spezifischer Inhalt sich kaum noch für sie angeben lässt. Es ist gar keine eindeutig bestimmte Vorstellung von Glück aufzufinden, deren Inhalt man als das Ziel aller menschlichen Handlungen nachweisen könnte; und aller Eudämonismus kommt schliesslich nur darauf hinaus, die thatsächlichen Ziele der Handlungen, die er aus der Erfahrung kennen lernt, als Glück zu bezeichnen. Statt eines synthetischen Satzes erhalten wir einen analytischen und statt einer unter die Oberfläche der Motive heruntergehenden Erklärung nur eine Namengebung für die schon sonst bekannte Gesammtheit der Erscheinungen.

Alle diese Einschränkungen der psychologischen Lehre, die die Steigerung der Lust als wirkliches Ziel des individuellen Willens hinstellt, treffen noch nicht die ethische Behauptung, für welche jene freilich oft den Baugrund bildet: dass die Steigerung des Glücks auf Erden ethische Aufgabe sei; gleichviel, ob der Einzelne nach seinem Glücke oder nach dem Anderer strebe oder nicht: er *solle* jedenfalls das grösstmögliche Glück der grösstmöglichen Anzahl sich zum Ziele setzen. Dies ist der kategorische Imperativ des Utilitarismus, dessen ethischer Eudämonismus in keiner Weise von der Wahrheit oder Falschheit des thatsächlichen Eudämonismus berührt wird. Indessen muss immerhin auch noch hier eine Thatsachenfrage von der Frage der blossen Norm geschieden werden. Es lässt sich zunächst behaupten, dass die Lustmehrung der thatsächliche Sinn aller Moralvorschriften und der thatsächliche Zweck aller der Handlungen sei, die wir sittlich nennen; und man könnte weiterhin unabhängig von der Bejahung oder Verneinung dieser Frage die Steigerung

des allgemeinen Glücks als Moralgesetz aussprechen, das eben schlechthin sein soll, und damit als moralischer Gesetzgeber, aber nicht als Erforscher vorhandener Moral auftreten.

Der ersteren Behauptung zufolge wäre alle Verschiedenheit, die uns in den moralischen Urteilen populärer und wissenschaftlicher Art entgegentritt, nur eine Erscheinung auf der Oberfläche des Bewusstseins, die sich auf verschiedenen Wegen mit der Einheit jenes thatsächlichen sittlichen Endzwecks vereinigen lässt. Man könnte annehmen, das grösste Glück der grössten Allgemeinheit sei immer und überall das bewusste oder unbewusste Kriterium der moralischen Urtheile, der sittlich genannten Bestrebungen gewesen, und alle Verschiedenheit der einzelnen sittlichen Bewusstseine stamme nur aus der Verschiedenheit der Mittel, die als passend oder nothwendig für jenen höchsten Zweck beurtheilt werden. Denn zunächst spiele der Irrthum hier eine wesentliche Rolle; die Aufgabe, alle Glücksfolgen einer bestimmten Handlungsweise zu übersehen, sei nur mit den höchsten Mitteln des Wissens und Denkens zu lösen; die Unvollständigkeit der erkannten Kausalreihen, die Befangenheit in Vorurtheilen, kurz die intellektuellen Mängel, die, nach Maass und Art unendlich verschieden, allen menschlichen Wesen anhaften, machten selbst bei vollkommener Gleichheit und Einheit des letzten sittlichen Zwecks die unendliche Verschiedenheit aller materialen Pflichtgebote und ethischen Beurtheilungen begreiflich. Indessen bedarf es dazu nicht einmal des Irrthums; die Mannigfaltigkeit der realen Verhältnisse, die zu jenem höchsten Zweck hin zu gestalten sind, reicht zu der Erklärung der Fülle und Verschiedenartigkeit sittlich genannter Handlungen vollkommen hin. Das höchste Moralprinzip bildet doch immer nur eine Prämisse, zu der als Untersatz die konkrete Lage der Verhältnisse gehört, um die sittlich nothwendige Handlung als Schlusssatz hervorgehen zu lassen. Bei vollkommener Identität der ersteren kann der letztere den allerverschiedensten Inhalt zeigen, wenn die zweite so wechsel-

voll und ungleichartig ist, wie es thatsächlich der Fall ist. Wenn die Spartaner ein schwächliches Kind tödteten und moderne Eltern ein solches mit doppelter Sorgfalt aufziehen; wenn in sehr rohen Kulturzuständen Lüge, Gewaltthätigkeit, Hinterlist als ehrenvolle Eigenschaften des tüchtigen Mannes gepriesen werden und in zivilisirteren gerade die entgegengesetzten das gleiche Lob erlangen; wenn selbst bei gleichen Kulturbedingungen etwa unter der Tugend des Kriegers etwas völlig anderes verstanden wird als unter der des Priesters: so vereinigt sich das alles mit dem gleichen höchsten Kriterium der Maximisirung des Glücks, da andere Verhältnisse eben andere Mittel brauchen, um zu dem gleichen Zwecke beizutragen. Wie die Wege, die den Einzelnen zum egoistischen Glück führen, so verschiedene sind, dass dem einen oft scheint, als führe der Weg des anderen gerade zum Gegentheil des Glücks, so sind auch die Mittel, die zum Glück der Gesammtheit führen und eben dadurch zu moralischen Geboten werden, die denkbar verschiedensten, und desshalb brauchte die Differenz der einzelnen Moralvorschriften daran nicht irre zu machen, dass ihr letztes und höchstes Kriterium ein einheitliches, die Steigerung der Glückssumme, ist. Aus der Mangelhaftigkeit des Erkennens einerseits, aus der unberechenbaren Komplikation der Umstände andrerseits, die unser Thun so oft in ganz unbeabsichtigte Erfolge auslaufen lassen, erklärte sich dann weiter, dass die sittlich genannten Handlungen so oft die Glückssumme eher vermindern als vermehren. Dies beweist aber keineswegs, dass diese nicht der Absicht und der Beurtheilungsmaxime nach das Endziel solcher Handlungen sei.

Und endlich kann die Täuschung nicht nur das Verhältniss der Mittel zum Zweck, sondern diesen selbst betreffen. Die Handlungen, eigene und fremde, welche zur Glückssteigerung führen, können ein gewisses Gefühl in uns hervorbringen, in Folge dessen wir sie mit dem Ausdruck sittlich belegen — vielleicht auf Grund der organischen Einrichtung, die

durch die lange Erfahrung unserer Gattung über die jenem Zwecke dienenden Mittel fest geworden ist. Darum ist aber noch lange nicht gesagt, dass dem Einzelnen, welcher danach handelt oder danach urtheilt, dies Kriterium in irgend einer Weise bewusst ist oder auch nur nach seinen psychologischen Verhältnissen bewusst werden kann. Die mittleren Kausalglieder zwischen einem Reiz und der Reaktion auf ihn sind uns im Unorganischen wie im Organischen und im Psychologischen überhaupt vielfach unbekannt, und so könnte das eigenartige Gefühl der Billigung, das wir bei den sittlich genannten Handlungen empfinden, seine Zwischenursache in der durch sie geschehenden Förderung des allgemeinen Glücks haben, ohne dass wir im allgemeinen diese Vermittelung erkennten. Da wir nun aber doch nach einer Ursache für ihren Zusammenhang suchen, so entstehen die allerverschiedensten Morallehren, deren jede beweisen will, dass die Richtung auf ihr Ziel das Gemeinsame an allen als sittlich beurtheilten Handlungen sei. Während also nach der früheren Möglichkeit die Glückssteigerung psychologischer Endzweck war, und nur seine Realisirung durch mangelhafte Erkenntnisse und Verschiedenheit der vorgefundenen Verhältnisse zu der Divergenz und gelegentlichen Unzweckmässigkeit der als sittlich bewussten und beurtheilten Handlungen führte, gehen hier umgekehrt diese letzteren in Wirklichkeit sämmtlich auf jenen Zweck und erregen dadurch auch ein gleiches gefühlsmässiges Bewusstsein, das zur gleichen Benennung für sie führte; alle Gegensätzlichkeit in den bewussten sittlichen Maximen und Kriterien beruht dann nur auf der Falschheit der Deutung jenes Gefühls, auf dem Verkennen derjenigen Eigenschaft der Handlungen, die eigentlich jenes hervorruft. Auf beiderlei Weise lässt sich die Einheitlichkeit des letzten eudämonistischen Zieles mit der Verschiedenartigkeit der moralischen Beurtheilung und Normgebung vereinigen.

Diese Möglichkeiten scheinen mir keine inneren Widersprüche zu besitzen; allein es sind blosse Möglichkeiten, die

erhobene Einwände wohl beseitigen, aber keinen positiven Beweis für den Eudämonismus in der thatsächlich vorhandenen Moral beibringen, vielmehr dem Nachweise jedes anderen höchsten Moralprinzips ebenso dienstbar gemacht werden können. Mit demselben geringen Aufwand von Scharfsinn, mit dem man das wirkliche Handeln der Menschen auf Vermehrung des eigenen Glücks als Endzweck bringen kann, lässt sich auch der Inhalt ihres wirklich empfundenen und ausgeführten Sollens als Vermehrung des allgemeinen Glücks verstehen; das sind Gedankengebäude, die ebenso oft aufgebaut wie niedergerissen werden und vermöge des rein hypothetischen Charakters solcher Vereinheitlichungen wie der Unvollständigkeit des Materials zu jeder beliebigen Spitze aufgegipfelt werden können.

Mit positiverer Wendung sucht sich der Utilitarismus so zu beweisen: die Handlung A wird von einem sittlichen Menschen desshalb gethan, weil sie eine Vermehrung des Glücks der Allgemeinheit hervorbringt; denn brächte sie statt dessen eine Vermehrung der Leiden hervor, so würde man sie unterlassen, also —. Dieser Schluss steht auf gleicher logischer Höhe mit dem folgenden: man geht in das Theater, weil es dort warm ist. Denn wäre es dort eisig kalt, so würde man nicht hingehen, also —. Es ist die vollkommenste Verwechselung zwischen conditio sine qua non und wirkender Ursache. Wenn man mit einer Handlung, deren Werth aus einer der Lust ganz fremden Beziehung stammen mag, eine ganz extreme Unlust verknüpft, so ist natürlich das Gesammtresultat eine Zurückweisung der Handlung. Es giebt schliesslich keinen Werth unter mehreren in eine Abwägung eintretenden, der nicht überwogen werden könnte, wenn ein anderer extrem gesteigert und mit negativem Vorzeichen versehen wird. Wenn die politische Freiheit, die ein Volk erwirbt, mit dem höchsten Unglück für jedes Individuum desselben verbunden wäre, so wäre sie freilich nicht zu wünschen. Ist sie aber etwa mit Opfern von persönlichem Wohlbehagen, die

innerhalb gewisser Grenzen bleiben, zu erkaufen, so werden diese durch den anderweitigen Werth, den die Selbstbestimmung hat, ausgeglichen und diese letztere ist trotz des negativ eudämonistischen Erfolges sittlich erwünscht. Freilich darf nicht vergessen werden, dass die Lust unter allen Umständen ein Werth ist. Die Lustempfindung als subjektiver Zustand ist unmittelbar gut; ihre Ursachen wie ihre Folgen können böse sein, gerade wie auch der beste Wille oft das Böse schafft; so wenig wie die Sinne für sich irren, so wenig können sie für sich böse sein; nur durch eine Beziehung zwischen der Sinnlichkeit und den höheren Funktionen kann das theoretisch wie praktisch Unrichtige entstehen. Gerade die Idee des höchsten Gutes, wie Kant sie ausgebildet hat, zeigt, dass die Lust an sich ein Gut ist. Wenn Kant statt dessen sagt, der gute Wille wäre das Einzige in der Welt, was schlechthin gut genannt werden dürfte, und wenn man allerdings darauf hinweisen könnte, dass man eine gehabte Lust bereuen kann, eine gute Absicht aber niemals, so ist es doch nur das Gute in der Absicht, was nicht zu bereuen ist. Die Absicht selbst kann in materieller Hinsicht sehr grossen Schaden angerichtet haben und desshalb sehr bereut werden; so kann man auch nicht das Lustgefühl als solches bereuen, sondern nur die Opfer, die man darum gebracht hat und die Folgen, die es hat. Alle Askese, die die Lust verdammt, thut dies ursprünglich nur wegen solcher Begleiterscheinungen der Lust und gewinnt erst durch allmähliche Verdunkelung dieses Motives die Möglichkeit, sie überhaupt zu verwerfen. Die Lust ist allerdings ein absoluter Werth, der an und für sich nie gleich Null werden kann, wohl aber durch andere zu überwiegen ist. Und ebenso ist die Unlust ein absoluter negativer Werth, der nie schlechthin ausgelöscht, sondern nur in der Totalwirkung einer That von positiven Momenten balancirt werden kann; man braucht ihn aber nur genügend gross zu setzen, damit er seinerseits jedes dieser letzteren überwiege. Aber daraus lässt sich höchstens schliessen, dass das eudämonistische Werthmoment prinzipiell

allen anderen koordinirt sei, aber nicht, dass neben ihm keine anderen existiren. Der Utilitarismus stimmt nichts desto weniger ebenso wie der Egoismus und überhaupt die Mehrzahl der aufgestellten Moralprinzipien mit dem thatsächlichen ethischen Bewusstsein in den Resultaten vielfach überein und kann zu einer Ableitung sehr vieler sittlicher Handlungen durchaus konsequent aus seinem Prinzip heraus gelangen, wie etwa Goethe aus seiner Farbentheorie heraus zu einer ganzen Reihe von optischen Erscheinungen folgerichtig kam, wie die geozentrische Astronomie die Mondfinsternisse sehr exakt berechnen konnte und wie die Hegel'sche Konstruktion des Weltgeschehens den wirklichen Sachverhalt manchmal treffend nachbildet. Derartige Lehren würden überhaupt nicht entstehen können, wenn sie nicht sozusagen als Grundkapital eine Reihe von Uebereinstimmungen mit der Wirklichkeit besässen, entspräche dies auch nur der streckenweisen Parallelität zweier Wege, die dabei von ganz verschiedenen Ausgangspunkten zu ganz verschiedenen Zielen laufen.

Dies alles sind wissenschaftliche Versuche, die nur historisch und psychologisch nachweisen wollen, dass das Sollen sich thatsächlich mit dem Streben der Glücksmehrung erfüllt; sie fällen aber kein Urtheil über die Richtigkeit dieser Erfüllung und unterscheiden sich von den Morallehren selbst, die mit der Aufstellung des grösstmöglichen Glücks der grösstmöglichen Allgemeinheit als Prinzips praktisch wirken wollen, die nicht nur behaupten: die Sittlichkeit *hat* bisher diesen Zweck, sondern: sie *soll* ihn auch künftighin haben. Während der wissenschaftliche Utilitarismus nur ein Wirkliches feststellen kann, gleichviel, ob es gut oder schlecht ist, will der praktische Utilitarismus ein Werdendes zum Guten gestalten, gleichviel wie die bisherige Wirklichkeit sich dazu verhält. Dass diese beiden Bestrebungen überhaupt nicht in ihrer begrifflichen Verschiedenheit scharf genug auseinandergehalten

werden, ist eine Eigenthümlichkeit der Ethik, die eine nähere Beleuchtung fordert.

Auch das abstrakteste Forschen, das überhaupt möglich ist, entspringt schliesslich einem praktischen Interesse. Wenn keinem anderen, so dem Interesse am Wissen, das ebenso ein praktisches Motiv genannt werden kann, wie alle anderen, die auf Befriedigung eines innerlichen Bedürfnisses gehen. Mit offenbarem Rechte aber trennen wir diejenigen Denkprozesse, an die sich das Interesse, um dessentwillen sie vor sich gehen, unmittelbar knüpft, von denjenigen, die als Mittel zu einem weiteren praktischen Zweck vollzogen werden; und wie sehr auch im letzten Grunde beides zusammenhängen mag, so beruht doch aller höhere Fortschritt darauf, dass das Wissen zunächst bloss um des Wissens willen und mit völliger Beiseitesetzung aller darüber hinausgehenden Ziele gepflegt werde. Welche Verwendung man dann mit dem so gewonnenen Wissen vornehmen will, ob man die Fortschritte der Psychologie zu pädagogischen, die der Physiologie zu medizinischen, die der Chemie zu Zwecken der Kochkunst ausnutzen will, das ist keine Angelegenheit der Wissenschaft mehr, der nur die Feststellung, aber nicht die Lenkung der Thatsachen obliegt. Darum ruhen alle sogenannten praktischen Wissenschaften als solche auf einer in ihnen selbst nichtbegründeten Bedingung. Die Pädagogik sagt nicht: Erzieht eure Kinder zu so und so beschaffenen Menschen, sondern sie beantwortet die rein theoretische Frage: Wenn man Kinder zu solchen Menschen erziehen will, welche Kausalprozesse führen zu diesem Erfolg? Die Medizin sagt nicht: Macht die Kranken gesund, sondern: Wenn ihr sie gesund machen wollt, so müsst ihr so und so vorgehen; und so ist es auch eine mangelhafte Einsicht, wenn man meint, die Logik enthielte die Normen, nach denen wir denken sollen; sie zeigt uns vielmehr nur, wie wir denken müssen, wenn unser Denken mit der sinnlich erfahrbaren Wirklichkeit der Dinge übereinstimmen will. Es kann genug Fälle geben, wo dieser Wille nicht vorhanden ist, wo im eigenen

eudämonistischen Interesse oder um den Zwecken Anderer zu dienen, unserm Denken die Illusion zuträglicher ist als die Wahrheit. Dann fällt jenes Sollen fort, weil es eben davon abhängig ist, ob die Wahrheit Zweck ist.

Wie verhält sich nun die Wissenschaft der Ethik in dieser Hinsicht? Mir ist kein Zweifel, dass, wenn sie eine praktische Wissenschaft im Sinne der vorgenannten sein will, sie dies gleichfalls nur dadurch kann, dass sie einen in ihr als Wissenschaft nicht liegenden Zweck voraussetzt, diesen Zweck nach logischen und sonst giltigen Gesichtspunkten untersucht und dasjenige Geschehen nachweist, das von einem gegebenen Zustand aus zu der Verwirklichung jenes Zweckes leitet. Ob wir ihn aber uns setzen, ist eine Frage, die die Wissenschaft höchstens historisch-empirisch beantworten kann, während es vollkommen ausserhalb ihrer Rechtssphäre liegt auszumachen, ob wir ihn uns setzen sollen, so gut wie es nicht innerhalb des Bereiches der Mathematik liegt, uns zu befehlen: Konstruirt ein gleichseitiges Dreieck, sondern nur dies: Wenn ihr eines konstruiren wollt, so müsst ihr so und und so dazu verfahren. Jede Wissenschaft, deren Ziel die Erkenntniss von Gesetzen ist, spricht schliesslich nur Beziehungen aus, deren Realisirung von dem realen Gegebensein der Prämissen abhängt. Ihre Wahrheit ist vollkommen gleichgiltig dagegen, ob dies Gegebensein einmal oder tausendmal stattgefunden hat, ja die Mathematik zeigt uns Wahrheiten, für die es eine absolut exakte Darstellung in der Welt der Wirklichkeit nie gegeben hat. Wenn also die Wissenschaft, aus dieser rein idealen Existenz heraustretend, praktisch werden soll, so kann sie dies nur, indem sie ihre Operationen an Faktoren vornimmt, die ihr die Erfahrung als vorhanden zeigt. So wenig eine rein realistische Wissenschaft das ihr entsprechende Objekt erschafft, wie sie dies vielmehr als eine in ihr selbst nicht begründete Thatsache vorfinden muss, so bedarf die normative und teleologische Wissenschaft eines als Thatsache vorgefundenen Zwecks, den sie als Wissenschaft

nicht setzen kann. Desshalb wäre es besser, wenn der ganze Dualismus von normativen und erklärenden Wissenschaften aus der Terminologie ausschiede, weil er Folge wie Ursache höchst unklarer Vorstellungen ist. Er beruht auf der Verwechslung des Inhalts von Vorstellungen mit den Vorstellungen selbst; denn insofern ich ein Sollen vorstelle, ist diese Vorstellung allerdings als solche eine Thatsache, die und deren Verwirklichung Objekt der psychologischen, logischen etc. Untersuchung sein kann. Aber ihr Inhalt wird in seiner über das Psychologische hinausgehenden Bedeutung nicht durch ein Wissen, sondern durch ein Wollen festgestellt. Was man normative Wissenschaft nennt, ist thatsächlich nur Wissenschaft vom Normativen. Sie selbst normirt nichts, sondern sie erklärt nur Normen und ihre Zusammenhänge, denn Wissenschaft fragt stets nur kausal, nicht teleologisch, und Normen und Zwecke können wohl so gut wie alles andere den Gegenstand ihrer Untersuchung, aber nicht ihr eigenes Wesen bilden. Es ist demnach ein vollkommnes Missverständniss, wenn man aus der Ethik als Wissenschaft ein neues Sollen meint gewinnen zu können. Sie kann wohl ein gegebenes Sollen mit anderen gleichfalls empfundenen Antrieben zusammenhalten und uns nachweisen, dass wir logischer Weise nur dem einen oder dem anderen nachleben können, aber die Wahl zwischen beiden, die Bestimmung des Werthes, den das eine und das andere für uns hat, kann sie nicht treffen; sie kann so wenig wie die Pädagogik Zwecke setzen, was immer Sache des Willens ist, sondern nur die Mittel zum Erreichen gesetzter Zwecke, oder, von ihrem Standpunkt aus richtiger, die Ursachen, deren Wirkungen die gewünschten Zustände sind, erforschen, was eben Sache der Theorie ist. Desshalb kann auch alle Prüfung ethischer Normen nur entweder eine immanente sein, die ihre Bestandtheile auf ihr logisches Verhältniss untersucht, oder sie muss irgend ein sonstiges Prinzip a priori als werthvoll, als Endzweck setzen und nun bloss feststellen, inwiefern jene Norm ein zureichen-

des Mittel zur Realisirung dieses ist. Aller Beweis und alle Prüfung eines neu aufgestellten ethischen Grundsatzes kann desshalb nur zwei Kriterien anrufen: entweder wird gefragt, ob er mit den bisherigen ethischen Vorstellungen übereinstimmt, eine hinreichende Zusammenfassung derselben bildet, wie Kant es von seinem kategorischen Imperativ beanspruchte, der auch nur die Bedeutung einer neuen Formel, aber nicht einer neuen Sittlichkeit haben sollte; oder es werden irgend welche Endzwecke alles Handelns vorausgesetzt und nun gefragt, ob das neue Prinzip ein geeignetes Mittel für sie ist. Ausserhalb des wissenschaftlichen Problems entsteht im ersteren Fall die Frage, ob die thatsächliche Sittlichkeit auch zu Rechte besteht; wir haben einfach mit der Thatsache ihres psychologischen Vorhandenseins zu rechnen und die Aufgabe ist sozusagen historisch. Im zweiten Fall ist das Wesentliche dies, dass gewisse Zwecke und Zustände vorausgesetzt werden, und nun gefragt wird, ob das neue Moralprinzip sie fördert oder ihnen wenigstens nicht widerspricht. Woran sollte ein solches, das nicht bloss Formulirung vorhandener Sittenregeln, sondern eine wirkliche Normirung des Handelns enthält, wohl geprüft werden, als an Vorstellungsinhalten, die entweder als Willensziele oder als Wirklichkeiten vorausgesetzt werden? Nicht durch sich selbst, sondern nur durch Beziehung zu anderen ist ein Prinzip zu beweisen oder zu prüfen; ob dies andere sich in der realen Welt findet, ist eine weitere Frage, aber nur eine historische. Das rein ideale wissenschaftliche Problem ist: Wenn diese Zwecke und Zustände gegeben sind, was müssen wir thun, um die ersteren unter Berücksichtigung der letzteren zu realisiren? Nur der moralische Gesetzgeber, der praktische Revolutionär in sittlichen Dingen kann, letzte Ziele dogmatisch aufstellend, schlechthin sagen: Dies soll so sein! — indem er auf Beweise verzichtet, und weil die schliessliche Werthsetzung eine Thatsache ist, die jede Kritik abschneidet. Desshalb sind es immer nur hypothetische Imperative im Kantischen Sinne, die die Ethik aufstellen kann,

wenn sie den Namen einer praktischen Wissenschaft wahren will; absolute Imperative kann sie nur historisch aufweisen, aber nicht selbst schaffen. Da die Aufstellung letzter ethischer Zwecke, wenn sie rein praktisch-imperativisch ist, sich aller Prüfung entzieht, so kann auch das Gebot: Handle so, dass dein Handeln das grösstmögliche Glück der grösstmöglichen Anzahl hervorbringe, als blosses Gebot, wenn es ein absolutes sein soll, nicht weiter geprüft werden. Denn könnte man selbst beweisen: die Handlungen, welche wir thatsächlich als sittlich empfinden, dienen nicht immer der Glückssteigerung, so antwortet der praktische Utilitarier: dann muss eben das sittliche Bewusstsein dahin umgebildet werden, dass es nur so qualifizirte Handlungen als sittliche vorstellt. Dem gegenüber giebt es natürlich keine Widerlegung, so wenig wie es einen Beweis dafür giebt. Das ist das Schicksal alles Letzten und Höchsten in der Theorie wie in der Praxis; das höchste Kriterium, von dem alles Handeln seine Dignität entlehnt, kann seinem Begriffe nach nicht selbst nach einer Begründung seiner Dignität gefragt werden. Wenn wir trotzdem dem utilitarischen Prinzip gegenüber auf diese Frage nicht verzichten, so ist das nur möglich, indem wir, seine absolute Stellung zunächst verneinend, gewisse thatsächliche Zwecke und thatsächliche Zustände voraussetzen, gegen die ein ethisches Prinzip nicht verstossen, die es nicht ignoriren darf.

Die Formel, dass das grösstmögliche Glück der grösstmöglichen Anzahl zu erstreben sei, erscheint zunächst als Tautologie. Soll überhaupt die grösstmögliche Summe von Glücksempfindung erstrebt werden, so versteht es sich von selbst, dass die Gesammtsumme der Individuen glücklich gemacht werden muss, da Alle jedenfalls mehr Glück empfinden können als Einige. Diese auf der Hand liegende logische Bemerkung diene hier nur als Ausgangspunkt sachlicher Bedenken. Dem konsequenten Eudämonisten kann es nur darauf ankommen, dass möglichst viel Glück in der Welt sei; wie sich dies vertheilt, ist ihm prinzipiell gleichgiltig; wenn er

die Wahl zwischen den beiden Erfolgen seines Handelns hat, entweder einer Person ein Glücksquantum gleich 10 oder zweien ein solches je gleich 4 zu verschaffen, so wird er die erstere Möglichkeit vorziehen und als die sittlichere erklären müssen. Kann er statt dessen zweien je ein Glück gleich 5 zutheilen, so wird er diesen Fall als dem ersten äquivalent und die Entscheidung als ein Adiaphoron betrachten. Mit dem Versuch, ausser dem reinen Quantum der Lust auch noch die Art ihrer Vertheilung als Gegenstand eines besonderen und für sich bestehenden Werthes anzusehen, durchbricht der Utilitarismus das eudämonistische Prinzip und nimmt sich den kategorischen Charakter ebenso, als wenn er verschiedene Qualitäten von Lust anerkennt, falls dies zur Folge haben würde, dass ein kleines Quantum der einen Lust so viel werth wäre wie ein grösseres einer anderen. Dies alles sind Inkonsequenzen, die aus einer gewissen Feigheit gegenüber hergebrachten ethischen Ansichten entspringen. Die Vertheilung der Lust hat der Utilitarismus nur insofern in Betracht zu ziehen, als sie auf die Erreichung eines bestimmten Lustquantums von Einfluss ist, die Art der Lust nur zu dem gleichen Zwecke; edle und gemeine Lust scheiden sich ihm nur insofern, als jene in ihrem schliesslichen Erfolge auch grössere und dauerndere Lust ist oder solche zur Folge hat, während diese durch nachfolgende Unlust sich im Grossen und Ganzen der Bilanz als von geringerem oder negativem eudämonistischem Werthe herausstellt.

Das letztere, um dies vorwegzunehmen, würde vielleicht keinen Widerspruch hervorrufen. Wir können uns freilich den Unterschied zwischen hoher und niederer Art der Lust und die demnach verschiedene Werthschätzung des scheinbar gleichen Quantums nicht nehmen lassen, und jedes Moralprinzip, das ihn leugnete, würde von vornherein zurückgewiesen werden. Allein es ist nicht unmöglich, diesen qualitativen Vorzug so zu deuten, dass er schliesslich, alle Folgen zweiter und dritter Ordnung eingerechnet, in einen quantitativen ausmündet; dadurch, dass die sogenannten edlen Freuden die reueloseren sind, dass sie

eine Kräftigung des Organismus zurücklassen, dass sie andere Personen miteinzuschliessen und sie eudämonistisch zu fördern geeignet sind — dadurch unterscheiden sie sich allerdings von der gemeinen Lust, die, so sehr ihr augenblickliches Quantum auch jene übertreffen mag, doch alles in allem vielleicht eudämonistisch hinter ihnen zurücksteht. Dem sittlichen Bewusstsein von Unterschieden der Lust, dem ein kategorischer Imperativ unter keinen Umständen widersprechen dürfte, genügt der Utilitarier, wenn er den entscheidenden eudämonistischen Zustand nur weit genug herausrückt, um alle Unterschiede der Lust als Unterschiede der Mittel zu begreifen, die jenen definitiven Zustand grösser oder kleiner werden lassen.

Bedenklicher als die Frage nach der Qualität des Glücks liegt die nach seiner Vertheilung. Sie kommt freilich nicht in Betracht, solange man nur das absolute Ideal des Utilitarismus im Auge hat. Denn dieses enthält die Steigerung des Lustgefühls in jedem Individuum bis zur Grenze seines Empfindungsvermögens, so dass, da jeder ein Maximum besitzt, von einer Vertheilung nicht mehr die Rede zu sein braucht, sondern vollkommene Gleichmässigkeit stattfindet; dies schliesst auch die Aufgabe ein, die jetzt noch verschiedene Empfindungsfähigkeit der Einzelnen zu einem Maximum, das also für alle gleich wäre, umzugestalten. Und ebenso könnte man sich mit jener Frage abfinden, wenn man die Vertheilung in derselben Weise wie die Qualität des Glücks nur als ein vorläufiges Mittel fasst, das seine verschiedene Werthung aus der Verschiedenheit seiner quantitativ eudämonistischen Folgen zieht. Kein Moralprinzip, dem wir anhängen sollen, darf es für gleichgiltig erklären, ob eine bestimmte Glückssumme einem allein zu gute kommt oder auf viele gleichmässig vertheilt wird; und der Utilitarier kann der Vertheilungsart des Glücks jedenfalls eine Bedeutung als vorläufiges Mittel beilegen, insofern die jetzige Vertheilung einer gegebenen Glückssumme, wenn auch an sich betrachtet utilitarisch gleichgiltig, doch

von grossem Einfluss auf das Quantum des künftigen Glücks auf Erden ist.

Mag sich dies nun wahrscheinlich machen lassen oder nicht, so reicht es in jedem Falle nur dann zu, wenn der letzte noch konkret zu erstrebende Zustand schon jene absolute Glückseligkeit Aller ist, bei dem die Vertheilungsfrage überhaupt hinfällig wird. Da dies aber nicht der Fall ist, da vielmehr alle vernünftigen sittlichen Ziele bestimmte Vertheilungszustände des Glücks enthalten, so können wir uns nicht damit abfinden lassen, dass die Frage nach diesen und ihr Werth etwas bloss Vorläufiges sei. Die prinzipielle Gleichgiltigkeit gegen diese Frage setzt sich in einen Gegensatz zu dem allgemeinen sittlichen Gefühl, der ein Moralprinzip unhaltbar macht, wenn es nicht, wie schon ausgeführt, revolutionär auftritt und mit vollkommener Ignorirung alles bisher für sittlich Gehaltenen einfach dekretirt, dass von nun an dieses Neue sittlich sein soll. Für den absoluten ethischen Eudämonismus ist es nicht nur gleichgiltig, ob die Glückssumme 9 sich unter 3 Personen so vertheilt, dass $A = 3$, $B = 3$, $C = 3$ oder ob $A = 7$, $B = 1$, $C = 1$ erhält; sondern sogar die Vertheilung $A = 11$, $B = -1$, $C = -1$ (d. h. Leid) muss ihm gleichwerthig sein. Es sei freilich gleich hier bemerkt, was später noch ausführlich dargestellt werden muss, dass die gleiche Vertheilung der Glücksquanta nicht etwa eine Forderung ist, die aus logischen Gründen bewilligt werden müsste, wie es der Sozialismus gern darstellt. Die Gleichheit der Rechte ist hier wie überall der Inhalt eines vielleicht nicht weiter begründbaren Willens, dessen Anerkennung aber durchaus nicht rational, etwa aus dem Begriff des Menschen heraus, folgte. Dass das gleich vertheilte Glück einen werthvolleren Zustand begründet als das ungleich vertheilte, kann man niemandem beweisen, es sei denn, dass man es als Mittel zu einem höher liegenden Endzweck aufwiese, auf dem dann seinerseits die Unerklärlichkeit seines Werthes haftet. Wenn sich eine Morallehre gegen das Interesse an der gleichen Vertheilung des Glücks ablehnend

verhält, so kann man nur die psychologische Erfahrung von dem, was die Menschen thatsächlich für werthvoll halten, aber keine logischen Gründe dagegen in's Feld führen.

Auch die psychologischen Folgen allgemeiner Annahme einer solchen Moraltheorie — obgleich zuzugeben ist, dass ihre objektive Richtigkeit von solchen nicht berührt wird — würden ungünstige sein. Wo Lust und Schmerz einfach als Grössen mit entgegengesetzten Vorzeichen gegen einander aufgerechnet werden und es nur auf ihre Summe, gleichviel in welcher Vertheilung, ankommt, da wird gar zu leicht der Einzelne sich das Recht zusprechen, vielen Anderen Leiden zuzufügen, unter dem Vorwand, dass das Glück, das er daraus gewinnt, selbst nach Abzug des Leides jener noch grösser wäre, als es ohne die ganze Handlungsweise sein würde. Ja, der Fall ist durchaus denkbar, dass jemand am Martern anderer Menschen eine so rasende Wollust findet, wie manche historische Erzählung sie uns glaubhaft macht, dass sie grösser ist als der Schmerz jener. Dann wäre eine solche Handlung utilitarisch gerechtfertigt. Hier kann sich der Utilitarismus auf die Alleinheitslehre stützen, der zufolge zwischen der eignen und der fremden Lust oder Unlust kein wesentlicher Unterschied besteht, weil im letzten Grunde alle Wesen in absoluter Einheit zusammenhängen; Freude oder Schmerz eines Einzelnen ist desshalb Freude oder Schmerz jedes Einzelnen und nur die Erscheinungen von Raum und Zeit, die die Einheit alles Seienden in täuschende Vereinzelung auseinanderreissen, können uns bewegen, das individuelle eigne Glück in einen Gegensatz zu dem des Anderen oder als Korrelat seines Unglücks vorzustellen. Hiervon aber scheint mir die nothwendige Folge, wie sie sich uns schon gelegentlich des Egoismusprinzips ergab, dass ich gar keine Veranlassung habe, mein Glück für das des Anderen hinzugeben. Gehören wir einheitlich zusammen, ist der metaphysischen Realität nach mein Glück zugleich das seine, so ist es eben gleichgiltig, wer von uns beiden es besitzt, und wenn ich für mich ein hohes Glück um den Preis erwerben kann, dem Anderen

einen nur etwas niedrigeren Schmerz anzuthun, so muss diese Metaphysik es billigen, weil bei aufgehobener Individualität es nur auf die für die absolute Substanz anzustellende Bilanz ankommt, die in dem genannten Fall zu einem eudämonistischen Plus führte. Hier also begegnen sich der Utilitarismus und der methaphysische Monismus. Jede Lehre, die den sittlichen Endzweck in das Gesammtquantum von eudämonistischen Gefühlen setzt, muss es für sittlich gleichgiltig erklären, ob ich für mein eignes Glück oder das des Anderen sorge, wenn nur die Summe des Glücks in beiden Fällen die gleiche ist.

Auch der Zusatz, dass das grösstmögliche Glück der grösstmöglichen Anzahl das Strebensziel sei, kann hier weder Versöhnung noch Klärung bringen. Denn der Fall der Wahl, ob ein kleineres Glück an die grösstmögliche Anzahl gleichmässig vertheilt oder ein grösseres einem Einzelnen zugewendet werden soll — eine Alternative, in die uns das praktische Leben auf engeren Gebieten oft genug versetzt — ist nach jenem Prinzip nicht zu entscheiden und wird anders ausgehen, je nachdem das grösstmögliche Glück oder die grösstmögliche Anzahl betont wird. Wenn das utilitarische Prinzip auf dem Boden der Gesetzgebung und der öffentlichen Maassregeln in hervorzuhebendem Maasse Anwendung und Anerkennung finden konnte, so liegt der Grund darin, dass hier von vornherein die grösstmögliche Anzahl der Gegenstand der Bestrebung ist. Die Fortschritte, die gegenüber der auf dem Boden des Feudalismus und theilweise auch des Kapitalismus stehenden Gesetzgebung gemacht werden, beruhen auf der energischen Betonung der grossen Zahl, deren Wohlfahrt zu fördern ist. Für den sozialisirenden Geist, in dem sich die gesetzgeberischen Ausgestaltungen des Greatest-Happiness Prinzips bewegen, ist das Glück der grösstmöglichen Anzahl von vornherein nicht von der grösstmöglichen Gesammtsumme des Glücks geschieden. Auch hat die praktische Gesetzgebung überhaupt nicht, wie die ethische Reflexion, danach zu fragen, was herauskommen würde, wenn ein augenblicklich mit Vor-

theil befolgtes Prinzip in absoluter Reinheit und ohne Beziehung zu schon vorgefundenem, anders charakterisirtem Material wirkte. Vielleicht unterscheiden sich die Kulturepochen dadurch, welche Vertheilung der Glücksmittel unter den gegebenen Umständen das Maximum von Gesammtglück hervorbringt. Wenn also für den Augenblick die Tendenz auf die Wohlfahrt der grossen Zahl das Mittel ist, um auch die Gesammtsumme des Glücks zu erhöhen, so ist es der gesetzgeberischen Praxis gleichgiltig, ob diese Tendenz bei absoluter Durchgeführtheit und wenn keine Reste anders gerichteter Zustände mehr zu überwinden sind, noch immer in Harmonie mit dem Glücksmaximum überhaupt stehen würde oder nicht. Es kommt folgendes hinzu: die Maassregeln einer modernen Gesetzgebung sind so allgemeiner Natur, betreffen so sehr nur die oberflächlichsten Verhältnisse zwischen Mensch und Mensch, dass es für sie relativ leicht ist, sowohl die absolute Summe wie die möglichst gleichmässige Vertheilung eudämonistischer Verhältnisse zu berücksichtigen; je mehr die Gesetzgebung darauf verzichtet, das Einzelne solcher Verhältnisse regeln zu wollen, je mehr sie nur die unentbehrliche Grundlage schafft, auf der derartige Fragen sich überhaupt erst erheben können, desto weniger wird die Doppeldeutigkeit des utilitaristischen Prinzips seine Brauchbarkeit für sie verbieten. Die praktische Anwendung des Utilitarismus in der Gesetzgebung verhindert also nicht, dass er nur die Wahl hat: entweder sich gegen die Vertheilungsfrage gegenüber der Maximisirungsfrage gleichgiltig zu verhalten und damit eine unbezweifelbare Seite des moralischen Bewusstseins direkt zu verleugnen, oder die Vertheilung des Glücks als einen besondren, von der Frage nach dessen Quantum unabhängigen Werth anzuerkennen, und damit die Einheitlichkeit seines eudämonistischen Prinzips zu durchbrechen.

Es ist aber nicht nur die Forderung einer gewissen Gleichmässigkeit der Vertheilung, für die unser Sittlichkeitsbewusstsein eintritt, sondern eben dasselbe fordert auch eine gewisse

Ungleichmässigkeit derselben nach Prinzipien, für die der Utilitarismus gleichfalls nicht den Platz hat, den wenigstens das allgemeine Bewusstsein fordert. Es ist ihm nämlich im letzten Grunde gleichgiltig, wer das zu maximisirende Glück empfindet. Mit Leichtigkeit kann er freilich darauf hinweisen, dass die Austheilung des Glücks an Unsittliche, d. h. an solche, die das Glücksmaass der Menschheit schädigen, sehr bald dahin führen würde, dass kein Mensch mehr sittlich wäre; die Folge würde also eine rasche Erniedrigung des eudämonistischen Niveaus sein, während umgekehrt, wenn dafür gesorgt wird, dass auf denjenigen, der auf das Glück Anderer denkt, auch selbst möglichst viel Glück komme, dies ein Sporn für solche Bemühung ist; so dass die Austheilung des Glücks im Verhältniss des sittlichen Verdienstes sich durchaus als utilitarische Maassregel bewährt — aber eben doch nur als eine Maassregel, nicht als ein für sich bestehender Werth. Ist die Lust der einzige und absolute Werth, so ist das Glück des Schurken, abgesehen von jener sekundären Folge, in demselben Maasse sittlich zu erstreben, wie das des grössten Ehrenmannes. Ja, der Utilitarismus wird sich der Konsequenz nicht entziehen können, dass das Glück der Thiere denselben ethischen Werth habe. Wird nun, um dies zu rechtfertigen, hervorgehoben, dass ja auch der reine Eudämonismus die Vertheilung des Glücks in dem gewöhnlich verlangten Sinne betone und dass der Unterschied nur der sei, dass das allgemeine Bewusstsein diese Vertheilung als absoluten Werth, er aber nur als Durchgangspunkt der Glückssteigerung beanspruche: so ist gerade dieser Unterschied ebenso in psychologischer Hinsicht wie da, wo es sich um die Feststellung der Prinzipien handelt, von grosser Wichtigkeit. Denn mag selbst der Ursprung der Vertheilungsforderung jenes Zweckmässigkeitsmoment sein, aus dem heraus der Eudämonismus ihr den absoluten Werth abstreitet; sie hat sich doch längst von jenem gelöst und zu diesem erhoben.

Es kommt noch eins hinzu. Ich habe anderwärts aus-

geführt, dass die Uebertragung des psychologischen Zweckcharakters auf die blossen Mittel höchst zweckmässig ist, insofern die letzte Stufe der teleologischen Leiter um so sicherer erreicht wird, je mehr die Kraft zunächst auf die zunächst vorliegenden Motive konzentrirt wird. Ist dieses Nächste nun erreicht, so tritt oft genug sein provisorischer Charakter hervor, und was als Erstrebtes vollkommene Befriedigung verhiess, ist als Erreichtes eine an sich gleichgiltige, über sich selbst hinausweisende Vorstufe. Allein diese nachträgliche Korrektur unserer Willensrichtung findet keineswegs immer statt. Wo die Anpassung des Willens an den vorläufigen Zweck kräftig und dauernd genug war, da gewährt die Erreichung desselben auch eine definitive Befriedigung; nicht nur der vorblickende Wille, sondern auch das zurückblickende Gefühl schliessen oft genug mit einer Stufe ab, die der überblickende Verstand als eine bloss vorläufige erkennen müsste. Ich führe ein Beispiel für diese doppelte Möglichkeit an. Das Geld hat denjenigen Werth, um dessentwillen es gesucht wird, nur als Tauschmittel, d. h. als Mittel zum Zwecke der Erlangung an sich wünschenswerther Gegenstände. Trotzdem ist es für das Bewusstsein so vieler moderner Menschen derart zum Selbstzweck ausgewachsen, dass sein blosser Besitz schon als das Erwünschteste und Beseeligendste erscheint, ohne dass darüber hinaus an diejenigen definitiven Zwecke gedacht würde, um derentwillen allein es vernünftiger Weise erstrebt werden kann. Die fast durchgehende Nöthigung des modernen Lebens, den Gewinn von Geld als nächstes Strebeziel vor Augen zu haben, lässt nicht nur den Glauben entstehen, dass alle definitive Befriedigung des Lebens mit dem Besitz einer gewissen Geldsumme verbunden wäre, sondern bewahrheitet ihn schliesslich auch. Der Geldgierige und der Geizhals schliessen ihre teleologische Reihe mit dem Geldbesitz ab. Im Bewusstsein dieses beharrt ihnen das selige Gefühl, das Höchste, was man überhaupt wollen kann, erreicht zu haben. Ist aber der Zweckcharakter des Geldes unterhalb dieses Krystallisationspunktes

stehen geblieben, so tritt die Erscheinung tödtlicher Enttäuschung ein, die häufig an Geschäftsleuten zu beobachten ist, wenn sie sich nach Ersparung einer gewissen Summe in ein Rentierleben zurückgezogen haben. Sie wissen mit dem blossen Geldbesitz nun nichts anzufangen und das Geld enthüllt sich nach Wegfall der Umstände, die das Werthbewusstsein sich darauf konzentriren liessen, in seinem wahren Charakter als blosses Mittel, das unnütz und unbefriedigend wird, sobald das Leben darauf allein angewiesen ist. So verschieden wie sich hier der egoistische Wille verhält, kann sich natürlich auch der sittliche verhalten, und der Einwurf, dass die zu sittlichen Selbstzwecken ausgewachsenen Mittel zu dem logisch letzten Sittlichkeitsziele nur so lange als moralische Endzustände erscheinen, als sie unerreicht sind, dann aber doch das Gefühl der wirklichen sittlichen Befriedigung müssten vermissen lassen — dieser Einwurf ist psychologisch nicht stichhaltig; es bedarf erst des besonderen Beweises, dass der Charakter eines für sich bestehenden und für sich befriedigenden Zustandes, den die gerechte Vertheilung des Glücks augenblicklich unbestritten besitzt, einmal durch die Erkenntniss verloren gehen könnte, dass sie nur der Maximisirung desselben irgend welche Dienste leiste. Vorläufig dürfen wir behaupten, dass eine Lehre, die in ihrer letzten Konsequenz nicht nach der Vertheilung, sondern nur nach der Steigerung des Glücks fragt, einfach dem vorhandenen sittlichen Bewusstsein widerstreitet und zwar derart, dass dasselbe, wie ich glaube, vom Standpunkt des ethischen Ideals aus eine geringe Glückssumme, gerecht vertheilt, einer viel grösseren aber ungerecht vertheilten vorziehen würde — wobei es gleichgiltig ist, dass die, wenn auch nur ideale Durchführung dieser Gerechtigkeit vielerlei Schwierigkeiten findet, von denen der nächste Abschnitt zu sprechen hat. Das Verhältniss zwischen Zweck und Mittel kann hier sogar soweit den Inhalt tauschen, dass die Glücksvermehrung bloss desshalb erstrebenswerth scheinen könnte, um die gleichmässige Vertheilung, die das Endziel bildet, zu ermöglichen. Dass der Sozialismus zu

seinen Zwecken mit einer ausserordentlichen Vermehrung der Genussmittel rechnet, — worüber bald zu handeln ist — liegt ganz in dieser Richtung. So lange noch irgend welche Knappheit der Glücksbedingungen vorhanden ist, ist es unwahrscheinlich, dass die Konkurrenz um sie, und damit die durch das Uebergewicht des Stärkeren bedingte Ungleichheit verschwinden wird. Die gleiche Vertheilung des Glücks könnte so als absoluter Werth, die Steigerung seiner Summe als ein relativer empfunden werden, der seine Bedeutung nur als Mittel zur Realisirung jenes besässe. Die Relativität aller Faktoren eines empirischen Verhältnisses scheint immer auf irgend ein Absolutes als Grund des Ganzen hinzuweisen und verführt dazu, einem von ihnen auf Kosten des anderen eine absolute Stellung zuzusprechen — was ihm dieser andere dann mit gleichem Maasse vergilt. Die teleologische Schwierigkeit dieses Falles ist die gleiche, wie sie in rein kausaler Beziehung das Verhältniss von Geist und Materie beherrscht. Könnte uns nämlich der Materialismus selbst einleuchtend machen, dass das Vorstellen nichts anderes als ein materieller Vorgang ist, so würde diese Erkenntniss ihren definitiven Charakter sofort durch die Ueberlegung einbüssen, dass doch auch die Materie nur als Vorstellung für uns existirt. Und ebenso umgekehrt: wenn die ganze Aussenwelt auch als ein Produkt des vorstellenden Geistes begriffen wird, so ist doch dieser Geist selbst ein Produkt der materiellen Weltentwicklung, die von der glühenden Planetenmasse sich durch allmähliche, aber immer materielle Umformungen zu ihm aufgegipfelt hat. Sobald also eines von diesen Elementen sich verabsolutiren und das andere zur Vorbedingung seiner herabdrücken will, geschieht ihm durch direkte Umdrehung des Prozesses das Gleiche. Für die Kategorie von Zweck und Mittel gilt dasselbe, was für die von Ursache und Wirkung längst hervorgehoben ist: dass ihr Ursprung aus einzelnen, alltäglichen Durchschnittserfahrungen stets zu Antinomien führen muss, wenn sie auf das Absolute, Letzte und schlechthin Allgemeine angewendet

wird oder ein solches in den von ihr beherrschten Verhältnissen gesucht wird.

Indess leidet das Moralprinzip der höchstmöglichen Glücksteigerung vielleicht nicht nur durch die psychologische Konkurrenz, die das Prinzip der Glücksvertheilung ihr macht; ein noch viel schwereres Bedenken würde jener Norm aus dem Nachweise entgegentreten, dass die Steigerung der Glückssumme eine immer wachsende Ungleichmässigkeit in ihrer Vertheilung zur Voraussetzung hätte. Haben wir nämlich ein System von Wesen, deren Totalglück wir M nennen und heisst das Glück zweier einzelner Mitglieder a und b, so ist durchaus nicht sicher, dass M dann ein Maximum wird, wenn a und b diejenigen Maxima erreichen, welche sie unter der Bedingung des Nebeneinanderbestehens überhaupt erreichen können; es ist vielmehr sehr leicht möglich, dass a eine bestimmte Grösse q nur unter der Bedingung erreicht, dass $b = r$ wird, wobei r einen sehr kleinen oder negativen Werth ausmachen mag; und dass dann $q + r$ $(= M)$ eine grössere Summe darstellt als bei jedem anderen realisirbaren, widerspruchsfreien Verhältniss von a und b erreicht werden kann. Innerhalb des Einzelwesens, das wir hier wohl zur Vergleichung heranziehen können, verhalten sich die einzelnen Glücksmomente ähnlich. Die verschiedenen Seiten eines Individuums bilden Ideale und Glücksforderungen aus sich heraus, deren gleichzeitige Realisirung, derart, dass jedes das ihm überhaupt mögliche Maximum erreiche, oder dass nur eine Maximalsumme der Realisirung herauskomme, wenn jedes einzelne das bei dem Zusammenbestehen mögliche Maximum erreicht, sehr unwahrscheinlich ist. Innerhalb einer Allgemeinheit erleben wir es sehr häufig, dass A ein gewisses Glücksmaximum nur in dem Fall erreicht, dass B unterhalb einer Glücksgrenze bleibt, die er ohne die Konkurrenz von A erreichen könnte, und dass, wenn man beiden in gleicher Weise ein Gut zu Theil werden lassen will, keiner etwas davon hat. Sehr wohl lässt sich dies Verhältniss so verallgemeinern und quantitativ so be-

stimmt denken, dass das Glück eines gewissen Bruchtheils der Gesellschaft das Leiden ihrer übrigen Mitglieder zur Bedingung hätte und dass das Gesammtglück der Gruppe in diesem Fall ein grösseres als bei seiner gleichmässigen Vertheilung wäre. Das grösstmögliche Glück der grösstmöglichen Anzahl wäre dann eine widerspruchsvolle Aufgabe, das maximale Glück der Allgemeinheit würde die maximale Allgemeinheit des Glücks ausschliessen.

Was gegen die Wirklichkeit dieser Möglichkeit zu sprechen scheint, ist folgendes. Sobald überhaupt irgend welche Unterschiede in den Glücksquanten mehrerer Subjekte bestehen, so wird ein ferneres, zur Vertheilung kommendes Quantum von Glücksmitteln einen höheren eudämonistischen Erfolg haben, wenn es den Bedürftigeren und Unglücklicheren, als wenn es den schon Besitzenden und also Abgestumpfteren zu Theil wird. Infolgedessen bringt die Tendenz, zu einem Maximum von Glück überhaupt zu kommen, es mit sich, dass der weniger Glückliche mehr als der schon Bevorzugte bei der Austheilung berücksichtigt werden müsste, was schliesslich zu einer Ausgleichung der Glücksverhältnisse, zu einem überall gleichen eudämonistischen Zustand führen würde. Es liesse sich höchstens dagegen bemerken, dass nicht nur das Glück und der Besitz, sondern auch Unglück und Entbehrung gegen neu auftretende Glücksmomente abstumpfen. Die Gewöhnung an das Glück mag in einem hohen Grade freilich unempfindlich machen, ist dagegen in einem niedrigeren Grade durchaus erforderlich, um namentlich die feineren und höheren Freuden des Lebens völlig zu würdigen. Indess verhinderte dies nicht, dass das Prinzip des grösstmöglichen Glücks praktisch doch nur durch möglichst gleichmässige Austheilung desselben zu verwirklichen, dass das grösstmögliche Glück der grösstmöglichen Anzahl nicht nur ein widerspruchsloser, sondern sogar ein analytischer Ausdruck wäre.

Allein diese scheinbar einfache Folgerung aus unserer Unterschiedsempfindlichkeit ruht noch auf mehreren stillschweigenden

Voraussetzungen von durchaus fragwürdiger Natur. Die Lustempfindung tritt gemäss jenem Charakter unseres Empfindens nur auf, indem sie sich über das sonstige Empfindungsniveau erhebt. Nur wenn sie einen Unterschied gegen den vorigen Zustand bildet, wird sie fühlbar. Allein dieser Unterschied wird nicht nur für das Nacheinander der subjektiven Zustände erfordert, sondern auch für das Nebeneinander der Subjekte. Die Glücksempfindung, insbesondere die dauerndere und über den ganzen Umfang der Interessen verbreitete, die der Eudämonismus im Auge hat, herrscht im Bewusstsein des Einzelnen nur dann, wenn er sich in einem Unterschied gegen seine Umgebung fühlt; selbstverständlich braucht dies nicht die nächste Umgebung zu betreffen, deren Glück vielmehr oft das eigene steigert, sondern es kann die weitere, es kann das allgemeine Menschenloos sein, über dessen Niveau man sich erhebt, wenn man sich als glücklich empfindet. Wie es das Leid mildert, wenn man Gefährten in ihm hat oder sich bewusst ist, dass man nur das allgemeine Schicksal erduldet, dem keiner entgehen kann, so stumpft es auch die Wirkung glücksfördernder Momente ab, wenn sie jedem Anderen in der gleichen Weise zutheil werden. Es ist hierbei an den Parallelismus zu denken, der zwischen den Verhältnissen innerhalb der sozialen Gruppe und denen der Einzelseele besteht. Wenn die erstere sozialistisches Nivellement aufweist, so muss sich dies in der seelischen Verfassung der Individuen spiegeln, weil die unzähligen Reize zu Gefühls- und Gedankenreaktionen fortfallen, die uns jetzt aus den krassen Unterschieden wechselnder Eindrücke aus der umgebenden Menschenwelt quellen. Dieses innere Nivellement würde aber den Ausschluss entschiedener Glücksempfindungen bedeuten. Die sozialistischen Utopieen pflegen nicht zu bedenken, dass die politische Allgleichheit ihr Gegenbild in einer psychologischen finden muss und dadurch Unterschiedswesen, wie die Menschen sind, die Bedingung für jenes bewusste Glücksgefühl entzieht, das ihnen die äussere Gleichheit gerade schaffen soll. An jedes allgemein

erreichte Niveau von Glückseligkeit, das sich durch gleiche Austheilung der Mittel zum Glück erreichen liesse, würde sich in kurzem die Empfindungsfähigkeit anpassen, von ihm aus dieselbe Steigerung suchen, die sie von dem früheren aus suchte, und sie nur in dem Maasse zu finden meinen, in dem sie sich über denjenigen Theilstrich der Skala erhebt, den sie ringsum als den selbstverständlichen erreicht sieht.

Hält man so die Thatsache, dass die Austheilung der Glücksmittel an die Bedürftigen ein höheres Glücksquantum mit sich bringt und insoweit sittlich wünschenswerth ist, neben die andere, dass die dadurch schliesslich erreichte Ausgleichung wieder eine Verringerung, ja ein Auslöschen aller spezifischen Glücksempfindungen bewirken, also nicht wünschenswerth sein würde, so gehört die Ausgleichung der Glücksbedingungen offenbar zu jenem Typus von Idealen, die mit ihrer Erreichtheit einen ganz anderen Charakter annehmen, als das Streben zu ihnen trägt. Ich erinnere an die bekannte Auffassung vom Werthe der Wahrheit, nach der zu streben beglückend und erforderlich ist, deren Vollbesitze aber nur sehr zweifelhafte Glücksfolgen zugeschrieben werden; an die Arbeit, der ein Zustand von Ruhe und unbewegter Sicherheit als Endziel vorschwebt, dessen Erreichtheit aber in der Regel enttäuscht und auf die Zeit des Strebens und Mühens als auf die eigentlich werth- und genussvolle zurückweist; an die sittlichen Kämpfe gegen das Böse und die Versuchung, bei denen die Heiligkeit und die Ausgelöschtheit jedes unsittlichen Triebes als Ideal gilt, während das eigentliche Verdienst, alle Kraft und Tiefe der Seele nur an jenem Ringen, aber nicht an der kühlen Unverführbarkeit schliesslich erreichter Heiligung haftet. Eine Analogie dazu auf theoretischem Gebiet, unter entsprechender Abänderung, finden wir in dem von Kant aufgestellten Gegensatz von regulativen und konstitutiven Prinzipien: unser Denken habe gewisse Zielpunkte, denen es zustrebe, und auf dem Wege zu denen es seine Ergebnisse erlange, während es doch sicher sei, jenen

Endpunkt nie erreichen zu können, und zwar oft, weil seine Erreichung einen inneren Widerspruch einschliesse. So kämen wir zu unseren wissenschaftlichen Einsichten in die organischen Vorgänge dadurch, dass wir sie als mechanische zu begreifen suchten, während doch die Erfüllung dieses Strebens, ihre völlige Auflösung in den Mechanismus, unmöglich, weil der Natur unseres Erkenntnissvermögens widersprechend wäre, u. s. w. Diese Entgegengesetztheit zwischen Ziel und Weg erscheint völlig unlogisch und weist angesichts ihres typischen Charakters auf einen tieferen psychologischen Grund hin. Wenn wir irgend ein Thun oder Sein als Station des Weges zu einem bestimmten Ziel bezeichnen, so betrachten wir es insoweit nicht in der reinen gegebenen Wirklichkeit seines Inhaltes, sondern haben das noch nicht wirkliche Ziel in Gedanken, von dem das jetzige Objekt eine in ihm selbst unmittelbar noch nicht liegende Färbung erhält. Die Kategorie von Zweck und Mittel ist eben eine ganz subjektive und rückt selbst menschlich-praktische Zustände, die ohne die psychologische Wirklichkeit dieser Kategorie garnicht verwirklicht wären, aus den Grenzen hinaus, die ihr objektiver Inhalt, ihre realen Eigenschaften bestimmen. Nun kommt die Setzung des Endzwecks aber oft so zustande, dass einzelne Mittel und Stationen als Selbstzwecke oder wegen ihrer unmittelbaren Folgen erstrebt werden; ausschliesslich die Gewohnheit, überall nach Endzwecken zu suchen, über jeden erreichten Punkt hinaus sich nach einem höher gelegenen zu sehnen, malt uns ein definitives Ziel, so dass es am Ende scheint, als entlehnten jene Zustände erst von diesem, erst dadurch, dass sie Mittel zu ihm sind, ihren Charakter und ihren Werth. Ein solches Endziel entsteht, indem gewisse Seiten der näher gelegenen und positiv wünschenswerthen Zustände gesteigert und verabsolutirt werden, wie es das hier nicht weiter auseinanderzusetzende Wesen jeder Idealbildung ist. Dadurch nun erscheinen diese Zustände als Produkte zweier Faktoren: einer unvollkommenen Realisirung des idealen

Endzustandes und eines Komplexes von Momenten, die ausserhalb liegen und die volle Verwirklichung des Ideals hindern. So entsteht eine Spiegelung, in der die Reihenfolge der Werthe eine direkte Umkehrung erfährt. Aus dem wünschenswerthen Zustande werden einige Fäden weiter hinausgesponnen und ein Ideal aus ihnen gewebt, das dann psychologisch oder wenigstens in der ideellen Ordnung der Dinge vorherzugehen und jene näheren Werthe vermöge eines gewissen Abzugs, den es sich gefallen lassen muss, zustande zu bringen scheint. Hierdurch wird nun jene eigenthümliche logische Antinomie zwischen Mittel und Zweck, Weg und Ziel erklärlich. Wäre, wie für die gewöhnliche Vorstellung, der Zweck und das Ziel ideell und psychologisch das erste und leitende, so würden die früheren Staffeln nur dadurch Werth besitzen, dass sie sich jenem absoluten Werthe nähern; sind diese Zwischenstufen aber schon an sich bedeutsam, sind sie erstrebt und erreicht, weil sie dessen auch ohne den Gedanken einer Weiterentwicklung durch ihren eigenen Inhalt werth sind, so lässt sich begreifen, dass ein erst nachträglich aus ihnen konstruirtes Ideal sich plötzlich als von ganz anderen Folgen zeigt, weil bei seiner Konstruktion aus jenen irgend eine einseitige Qualität ihrer zu Grunde gelegt und in's Absolute gesteigert worden ist; dabei kann eben eines der Elemente vernachlässigt worden sein, dessen Zusammenwirken mit dem allein in's Auge gefassten zu dem vorliegenden guten Erfolge erforderlich war. Von diesem Gesichtspunkte kann man die Vertheilung der Glücksmittel und den Widerspruch unter den Folgen ihrer verschiedenen Maasse beurtheilen. Eine gewisse Verringerung des Unterschiedes in den Glücksquanten mag einem unterschiedeneren Zustand gegenüber eine Vermehrung der eudämonistischen Gesammtsumme bewirken; ein weiterer, in demselben Sinne fortgeschrittener Zustand mag noch stärker eben dahin wirken — so wird sehr leicht aus den betrachteten Gesammtzuständen das sozialistische Moment herausgelöst und an und für sich zu einem Ideal verabsolutirt, dessen grössere

oder geringere Verwirklichung allein das Maass des vorhandenen Glücks anzeigte. Es ist aber ein völlig unberechtigter Schluss: weil in den verschiedenen Zuständen des öffentlichen Wesens der gewachsene Zusatz von Sozialisirung zu den übrigen, individualistischen Verhältnissen ein gewachsenes Wohl bedeutet, darum ist der reine Sozialismus das Endziel, dem die Entwicklung zum Glücksmaximum zuzustreben hat. Einem blutarmen Körper ist ein gewisser Zusatz von Eisen zur Nahrung nützlich; ein grösseres Quantum desselben mag ihm noch nützlicher sein; aber kann man damit schliessen, dass es nun das Beste sei, ihn ausschliesslich mit Eisenpräparaten zu nähren? Statt dass jeder Zustand als das Produkt seiner sämmtlichen Faktoren, seine Folgen als die Folgen eben dieser angesehen werden, verführt die monistisch-teleologische Neigung dazu, auf die Steigerungen eines Faktors hin ihn als den allein günstig wirksamen herauszupräpariren und nun scheinbar rein logisch zu behaupten, dass seine alleinige und absolute Herrschaft das Maximum von Glück bereiten müsste. Durch diese subjektive und einseitige Genesis des sozialistischen Ideals ist es verständlich, dass die Kritik an dem Bilde seiner vollständigen Realisirung einen völlig anderen und weniger glücklichen Charakter entdeckt, als diejenigen Stufen besitzen, auf denen er in niedrigerem Grade, aber mit anderen Faktoren zusammen wirkte. Der Sozialismus selbst bedient sich gern einer Behauptung, die ganz in diesem methodischen Sinne ist. Wenn man ihm die erfahrungsmässigen Nachtheile der Regiewirthschaft entgegenhält, so erwidert er: nur dadurch, dass die Regie bisher überall in eine sonst ganz individualistische Wirthschaft hineingesetzt wurde, seien ihre Nachtheile entstanden und sie würden verschwinden, wenn die Regie einheitliches ökonomisches Prinzip wäre. Offenbar kann man mit genau derselben Wahrscheinlichkeit und methodischen Berechtigung behaupten: alle zweifellosen Segnungen sozialisirender Einrichtungen sind nur dadurch entstanden, dass sie in eine im Uebrigen individualistische Gesellschaftsordnung

hineingesetzt sind, und würden verschwinden, wenn sie alleiniges Prinzip würden. Und angesichts der zweifellos dann eintretenden Glücksvermehrung, wenn bei vorhandener Ungleichheit ein neu aufzutheilendes Glücksmittel an die schlechter Situirten kommt, und der ebenso sicheren Abstumpfung gegen Glück überhaupt, wenn dieser Prozess zu einer wirklichen genauen Ausgleichung der Lagen gelangte — ist der Sozialismus eher für ein regulatives Prinzip zu halten, dessen Steigerung im Zusammenwirken mit vorgefundenen individualistischen Ordnungen vorläufig noch die Gesammtglückssumme vermehrt, ohne dass darum seine Kreirung als absolutes Ideal objektiv gerechtfertigt wäre.

Gegen die traurige Konsequenz, die die Empfindung des Glücks überhaupt und also auch seine Steigerung von einer noch bleibenden Ungleichheit seiner Vertheilung abhängig macht, kann sich mit Erfolg nur die pessimistische Weltanschauung wehren. Ist nämlich die Erreichung eines positiven Glückszustandes überhaupt unmöglich und kann alle eudämonistische Bestrebung sich nur auf Verminderung des Leidens richten, so dass Empfindungslosigkeit das eudämonistische Ideal ist: dann wird freilich die möglichst gleichmässige Vertheilung aller Ursachen des Glücks dieses am meisten realisiren; denn wenn die Beseitigung aller Unterschiede das Glück annullirt, so löscht sie freilich auch im gleichen Maasse das Unglück aus. Wenn man statt des grösstmöglichen Glücks das kleinstmögliche Unglück in jene Formel einsetzt, so ist sie in der That analytisch, da der Nullpunkt auf der Skala des allgemeinen Glücks am sichersten durch ein möglichst gleichmässiges Theilhaben der möglichst grossen Anzahl an den eudämonistischen Ursachen erreicht wird; denn hierdurch verschwindet die Anregung zu spezifischen Empfindungen überhaupt, mögen sie nun die Färbung des Glücks oder des Unglücks haben. Der Pessimismus mündet hier in den Sozialismus ein, was der Utilitarismus nur dann thut, wenn das positive Glück, das eine Reihe von

Individuen durch ihr eudämonistisches Hervorragen über den Durchschnitt empfinden, nicht die Summe des Leidens übertrifft, das den anderen durch ihr Zurückbleiben hinter jenem bereitet wird. Während im Allgemeinen der Sozialismus auf optimistischen Voraussetzungen ruht, da er bei aller Entrüstung über die Gegenwart doch schliesslich an der Güte der menschlichen Natur und an der Möglichkeit vollkommener Zustände festhält, zeigt der russische Nihilismus sozialistische Tendenzen auf pessimistischer Grundlage. Vielleicht ist diese eigenthümliche Vereinigung durch den obigen Gedanken zu verstehen, dass der Sozialismus die Empfindungslosigkeit befördert, die das pessimistische Ideal ist. Treffend hat man das Ziel des extremen Nihilismus als „Allgestaltlosigkeit" bezeichnet; und dieser nähert sich der Kommunismus, jenem Urbrei, in dem alle spezifischen Unterschiede verschwinden sollen, die uns allein zu spezifischen Empfindungen in Lust und Leid anregen. Zieht man dazu eine gewisse, dem russischen Volksgeist nachgesagte Verschwommenheit und Indolenz in Betracht, so wird es noch durchsichtiger, wieso er die in der Gestalt- und Empfindungslosigkeit liegende Möglichkeit fand, Sozialismus und Pessimismus zu verknüpfen.

Fassen wir diese hin- und hergehenden Erwägungen zusammen, so ergiebt sich an diesem Punkte folgendes Bild. Das Problem ist, ob die Maximisirung des Glücks eine Gleichmässigkeit seiner Vertheilung fordert. Dem stellt sich die Möglichkeit entgegen, dass das Leiden gewisser Mitglieder der Gesellschaft die unumgängliche Bedingung zum Glück der anderen ist, und dass, jenes gegen dieses aufgerechnet, doch noch ein günstigeres Gesammtresultat herauskommt, als bei gleichmässiger Vertheilung. Dagegen aber erhob sich die Thatsache, dass die Glücksempfindlichkeit eine grössere bei dem weniger Glücklichen ist, so dass das gleiche Glücksquantum, diesem zugetheilt, einen grösseren Erfolg hat und dass dieserhalb das Maximisirungsbestreben, weil es die bisher Unglücklicheren zu Objekten machen muss, zu einer schliesslichen

Ausgleichung Aller unter einander führt. Und dieses Resultat bleibt das gleiche, wenn auch anerkannt werden muss, dass der Einfluss der Vertheilung nicht das wirkliche Quantum des Glücks, sondern nur das der Mittel zum Glück betreffen kann. Der Utilitarismus würde also zum Sozialismus führen, wenn sich dem nicht wieder der Gedanke entgegenstellte, dass bei allgemeiner Ausgleichung des Gefühlsniveaus es überhaupt zu einer positiven Glücksempfindung nicht kommen würde. Gerade weil wir in unserem Empfinden auf den Unterschied angewiesen sind, würde die vollkommene Ausgleichung eine Anpassung an jenes selbstverständliche Niveau hervorrufen, bei der alle spezifische Empfindung aufhörte. Dieser Zustand aber kann als eudämonistisches Ideal, als grösstmögliches Glück der grösstmöglichen Zahl nur für den Pessimismus gelten, weil es diesem nicht auf positives Glück, sondern nur auf Verminderung des Unglücks ankommt.

Die weitere Voraussetzung für unser obiges Resultat, nach dem der Utilitarismus im Sozialismus endigt, ist der Satz, dass die gleich ausgetheilten Mittel zum Glück auch das gleiche Glück hervorbringen, der freilich rein selbstverständlich scheint. Denn angenommen, sie hätten, äusserlich und objektiv gleich erscheinend, verschiedene Glücksquanta zur Folge, so müssten sie eben soweit unter sich abgeändert werden, um die gleichen subjektiven Folgen zu haben und wären dann erst die gleichen Mittel zum Glück. Denn nur in Bezug auf diese Wirkung sollen sie ja gleich sein; wenn ein eudämonistisches Mittel r im Gesammtquantum = 10 an A und B gleich vertheilt werden soll, während die Empfänglichkeit dieser so verschieden ist, dass A durch 3r ebenso beglückt wird, wie B durch 7, so kann man unter gleicher Austheilung nur verstehen, dass A 3 und B 7r erhält, weil die gleichen Mittel zum Glück nur den Sinn der Mittel zu gleichem Glück haben können. Allein der Verwirklichung dieses Ideals stellt sich etwas entgegen, was man eine psychologische Antinomie nennen könnte. Neben die Thatsache nämlich, dass die Empfänglichkeit für das gleiche

Maass von Glücksmitteln eine verschiedene ist, tritt die andere, dass innerhalb einer Gruppe die vollkommne eudämonistische Befriedigung so lange ausbleibt, als die Glücksmittel an sich und äusserlich betrachtet verschieden ausgetheilt sind. Es ist ein sehr erklärlicher und natürlicher Vorgang, dass jeder sein Glück unter dem des Anderen stehend glaubt, wenn die äusseren Bedingungen bei ihm die quantitativ geringeren sind. Die Abhängigkeit des Glücksmaasses von Geld und Gut, von Ehre und Stellung, von Besitz und äusseren Ursachen jeder Art ist mit Recht oder Unrecht im Bewusstsein der Menschen zu fest geworden, als dass nicht der weniger Besitzende mit seiner Lage unzufrieden sein sollte, selbst wenn seine Empfänglichkeit derart ist, dass er bei geringeren Reizen schon das gleiche Glück wie der über ihm Stehende empfindet, oder bei Steigerung derselben dennoch keine Steigerung seines Glücks erfahren würde; wir kennen das Maass unserer eignen Empfänglichkeit viel zu wenig, können es zu wenig mit dem Anderer vergleichen und sind dem Neide viel zu sehr zugänglich, um nicht erstens jeden Mangel an Glück durch den Vergleich mit anderen scheinbar Glücklicheren zu verschärfen und um nicht zweitens die Ursache dieses Unterschiedes so viel wie möglich auf die verschiedene Austheilung äusserer Glücksbedingungen zu schieben. Nur der Glücklichere wird leicht geneigt sein, sich auch noch selbst das Verdienst an seinem höheren Glück Anderen gegenüber zuzuschreiben und sein Selbstgefühl durch den Glauben zu erhöhen, nicht das Plus äusserer Bedingungen, sondern seine bescheideneren Ansprüche und feinere Empfänglichkeit gewährten ihm diesen Vorzug. Dagegen fällt es uns umgekehrt selten ein, ein Minus an Glück auf einen Mangel an Empfänglichkeit unsererseits zu schieben; wir verschärfen das Leid nicht gern durch diese Annahme, um so weniger, als sie in jedem Falle nur ein Schluss von der Folge auf die Ursache ist, zu dem wir nicht logisch gezwungen werden können. Die Antinomie wird also dadurch hervorgerufen, dass jedes Glücksmittel zwei Werthe hat: einen für sich bestehenden, der

durch unmittelbaren Vergleich mit anderen sein Quantum bestimmt, und einen, der in seiner Glückswirkung auf das Subjekt besteht und dessen Grösse sich nach der Empfänglichkeit dieses richtet, der aber sein reines Quantum nur dann entfaltet, wenn kein Subjekt von dem anderen etwas weiss. Von der Seite des Werthes an und für sich, des Objektes, angesehen, ist der erste Werth der absolute, der zweite ein relativer, von der Seite des empfindenden Subjekts ist umgekehrt der erste relativ, der zweite absolut. Beide Werthe sind in hohem Maasse von einander unabhängig. Da nun aber die wirkliche Beglückung von dem letzteren, die Zufriedenheit mit dem Grade derselben aber aus dem angeführten Grunde von dem ersteren abhängt, so liegt auf der Hand, dass durch keinerlei Vertheilung der äusseren Güter ein allgemein befriedigender eudämonistischer Zustand erreicht werden kann. Eine Macht, die über die Gesammtheit menschlicher Verhältnisse zu verfügen hätte, würde vor die Wahl gestellt sein: entweder die Glücksbedingungen nach dem Schema äusserer Gleichmässigkeit der Rationen auszutheilen, wobei dem Neide und der Unzufriedenheit freilich kein Raum mehr bliebe, aber auf Grund der verschiedengradigen Empfänglichkeit eine höchst ungleichmässige Glückseligkeit herauskäme; oder auf diese Rücksicht nehmend, das verfügbare Quantum so auszutheilen, dass jeder genau so viel daraus resultirendes Glück empfände wie der andere — was denn durch die äusserlich erscheinende Ungleichmässigkeit der Theile wieder allen Neid, alle Eifersucht und damit unzählige Leiden zweiter Ordnung entfesseln würde. Eine andere Antinomie des Gerechtigkeitsbegriffes liefert eine genaue Analogie hierzu; die Frage nämlich, ob eine völlig gleiche und voraussetzungslose Vertheilung der Genussmittel, wie das sozialistische Ideal sie sich vorsetzt, den Sinn haben dürfe, dass jeder genau so viel bekommt wie der Andere oder genau so viel, wie es seiner Leistung für die Allgemeinheit entspricht. Es ist sofort klar, was hier nur beiläufig bemerkt werden soll, wie die ganze Vertheilungsfrage durch diese

Schwierigkeit eine Komplikation erleidet, die von der Seite des sozialen Interesses her dieselbe Frage wiederholt, die eben nach der Richtung des subjektiven Interesses gestellt war.

Unserer Schwierigkeit könnte man nun auf doppelte Weise begegnen. In den Glückswerth bestimmter äusserer Bedingungen könnte man gleich jene sekundäre Unlust einrechnen, gewissermaassen als die Unkosten derselben. Gehörte zu der gleichen unmittelbaren Lustgrösse, die A und B empfinden sollen, für A die Bedingung n, für B wegen seiner geringeren Reizbarkeit $n + m$, so würde, wenn $2n + m$ zur Vertheilung stünden, A etwa $n + \frac{m}{x}$, B aber nur $n + \frac{mx - m}{x}$ erhalten, um so die Unlust auszugleichen, welche für A aus seiner scheinbaren Benachtheiligung entsteht. Allein dieses Verfahren ist nur giltig, wenn A noch über n hinaus empfänglich ist. Ist die Grenze seiner Reizbarkeit mit n erreicht, so gleitet das ihm zugedachte $\frac{m}{x}$ eindruckslos von ihm ab, während sein aus dem Mehrbesitz von B quellender Neid bestehen bleibt. Derartige Fälle, deren Schematisirung freilich von einer sehr wirklichkeitsfremden Formelhaftigkeit zu sein scheint, kommen z. B. in der Pädagogik häufig zur Ueberlegung, wenn neben der Austheilung einer direkt fühlbaren Belohnung oder Strafe noch die Folgen für das Lust- und Ehrgefühl zu berechnen sind, die aus der Verschiedenheit der Austheilung hervorgehen; wobei denn häufig zu bemerken ist, dass das Kind, das sich gegen andere zurückgesetzt glaubt, sich gegen eine Vermehrung des ihm zukommenden Quantums von Angenehmem oder eine Verminderung der Strafe gleichgiltig verhält, während das Bewusstsein auf der Thatsache der noch bleibenden Differenz zwischen ihm und den anderen beharrt. Dieses Uebel lässt sich nun aber, zweitens, dadurch an seiner Wurzel greifen, dass man eine Anpassung der Empfindungsfähigkeit an die darzubietende Gleichheit der Glücksbedingungen betont. Wenn der Sozialismus sein Glück der grösstmöglichen Zahl

mit dem grösstmöglichen Quantum des Gesammtglücks vereinigen will und dazu der gleichen Empfindungsfähigkeit Aller bedarf, so kann er sich darauf berufen, dass der Mensch, wenn er nicht bekommt, was er begehrt, schliesslich lernt, nur dasjenige zu begehren, was er bekommt. Würde desshalb statt des grösstmöglichen Glücks zunächst die grösstmögliche Anzahl, d. h. die Gleichheit der Vertheilung in den Vordergrund gestellt, so würden sich allmählich die niedrigeren Wünsche auf dieses allgemeine Niveau erhöhen, die höheren sich so weit erniedrigen und dadurch ein Maximum von Befriedigung und Glück hergestellt werden. Die Anpassung an das vorhandene Maass von Gleichheit der Austheilung bewirkt eine relative Zufriedenheit mit dieser, welche sich in demselben Grade steigert, in dem die Gleichheit zunimmt. So hat z. B. die Abschaffung der Adelsvorrechte zu Gunsten der Gleichheit vor dem Gesetze zunächst wohl eher eine Erniedrigung des durchschnittlichen eudämonistischen Niveaus mit sich gebracht, da der Verlust derselben für den Adel eine akute Unlust bedeutete, während die Segnungen derselben für die Allgemeinheit sich erst im Laufe der Zeit fühlbar machen konnten. Allein schliesslich bewirkte doch die Anpassung an das neu geschaffene Niveau eine fast allseitige Zufriedenheit und zweifellose Steigerung der eudämonistischen Gesammtsumme; und nach dieser Analogie könnte der Sozialismus behaupten, dass die Aufhebung der Privatkapitalien zunächst vielleicht eine überwiegende Unlust hervorrufen werde, weil die individuellen Reaktionen auf die nun gleich vertheilten Glücksbedingungen noch sehr verschieden sein dürften. Allein dies würde mittels der Eigenschaft der menschlichen Natur, sich mit dem abzufinden, was man eben haben kann, die Glückssteigerung durch die Besitzgleichheit schliesslich doch hervortreten lassen.

Hierdurch würde die Auflösung des Zirkels vermittelt, nach dem es eines vorhandenen Glücksmaximums bedürfe, um die Gleichheit einzuführen, die ihrerseits schon die Bedingung

jenes sei. Dies Verhalten des Sozialismus zur Glücksfrage entspricht demjenigen, das er zur Sittlichkeitsfrage einnimmt. Ich finde nämlich in allen sozialistischen Darstellungen den scheinbaren Zirkel, dass sie behaupten, nur in sozialistischen Zuständen könne der Mensch vollkommen sittlich sein, während diese selbst offenbar nur bei vollkommner Sittlichkeit möglich sind; denn nur diese oder der unerträglichste Zwang kann den Menschen zu den das Ganze erhaltenden Bethätigungen bringen, zu denen ihn jetzt der Eigennutz und die Noth bewegen. Und endlich findet sich ein Gedankenprozess von gleicher Form in Bezug auf die äusserliche Möglichkeit des sozialistischen Zukunftsbildes. Da nämlich das jetzt vorhandene Quantum sehr vieler Genussmittel ein so beschränktes ist, dass ihre gleiche Vertheilung sinnlos wäre, so muss man, um sie zum Allgemeingut machen zu können, eine ungeheure und für den Augenblick nicht recht ausdenkbare Steigerung der wirthschaftlichen Kultur voraussetzen. Mit dieser operirt auch der Sozialismus stets, während er doch andrerseits betont, dass ganz allein erst die von ihm gewünschte wirthschaftliche Verfassung die Kräfte zu einer erheblich gesteigerten Produktion freimachen könne; denn die Konkurrenz, die jetzt die besten Kräfte verzehre, werde erst aufhören, wenn keinem mehr Genussmittel versagt wären, die ein anderer besässe. Er setzt also die Realisirung seiner Ideale schon voraus, um denjenigen Zustand zu schaffen, in dem sie realisirbar sind. Allein diese Zirkel entstehen wie so viele nur dadurch, dass wir ein in sich einheitliches Geschehen begrifflich in seine Momente spalten und diese nun in Verhältnissen des Nacheinander vorstellen. Es wäre eine Gegenseitigkeit der Wirkung wenigstens denkbar, so dass jede Einrichtung, die uns dem Sozialismus näher brächte, uns zugleich versittlichte und technisch vervollkommnete, und dass jeder Fortschritt der Sittlichkeit und der technischen Kultur zugleich ein Schritt zum Sozialismus wäre. Die grösstmögliche Sittlichkeit ebenso wie das grösstmögliche Glück und die grösstmögliche Kultur würden sich zu

der Frage der grösstmöglichen Gleichheit so verhalten, dass die allmähliche Steigerung der einen Seite auch eine solche der anderen zur Folge hätte und so der Zirkel vermieden würde, nach dem es einer bestimmten Höhe der einen bedarf, um die andere überhaupt hervorzurufen, eine gleiche Höhe dieser anderen aber wieder zur Erzielung jener erforderlich wäre. Für die Glücksfrage würde dies durch die erwähnte Anpassung ihrer Wünsche an das Maass ihrer Gewährung vermittelt werden.

Wir können uns aber nicht verhehlen, dass das Anpassungsprinzip ein so weites und schematisches ist, dass man es für den einzelnen Fall nur dann gelten lassen darf, wenn man seine Wirksamkeit empirisch nachweisen kann. Es giebt keine Schwierigkeit biologischer Entwicklung, die man nicht mit Hülfe des Anpassungsprinzips theoretisch und praktisch überwinden könnte; da aber die einzelnen realen Vorgänge, die wir unter diesem Namen ihres Erfolges zusammenfassen, so gut wie unerkannt sind, so können wir im einzelnen Fall absolut nicht wissen, ob die Bedingungen für die Anpassung gegeben sind, bevor wir sie wirklich eintreten sehen. Angesichts der Bedeutung, die die evolutionistischen Prinzipien für die Moralwissenschaft haben, gehe ich hierauf noch mit einigen Worten ein. Man kann die Anpassung eines Einzelorganismus an die gebotenen Lebensbedingungen ansehen als einen innerhalb seiner sich abspielenden indirekten Kampf um's Dasein. Wie von verschiedenen Individuen, die mit verschiedenen Eigenschaften und Bedürfnissen an die gleiche Nahrung gewiesen sind, dasjenige seine Konkurrenten überleben und sein Geschlecht ausbreiten wird, dem diese Nahrung am meisten zusagt, mit dessen Bedürfnissen sie sich am weitgehendsten deckt: so wird von den verschiedenen Bedürfnissen und Trieben innerhalb des Individuums derjenige die grösste Chance haben, alle anderen zu überdauern, sich zu vervollkommnen und auszubreiten, der durch die dargebotenen Lebensbedingungen am meisten befriedigt, am besten genährt wird. Diese Selbsterhaltung der

einzelnen Funktion oder Tendenz durch ihr individuell günstiges Verhältniss zu den äusseren Bedingungen wird nun durch dasjenige Schicksal gekreuzt, das sie als Glied des ganzen Körpers erfährt. Wie das Nützlichkeitsprinzip den Einzelnen, der sich für sich ihm gemäss sehr wohl erhalten könnte, dennoch vernichtet, wenn sein Untergang für seine soziale Gruppe nützlich ist, ebenso — und bei der Enge der organischen Verbindung noch viel mehr — wird ein Trieb, dem an und für sich alle Bedingungen seiner Erfüllung und Beharrung gegeben sind, ausgerottet werden, wenn sein Bestehen den ganzen Organismus in ein ungünstiges Verhältniss zu der Gesammtheit seiner Lebensbedingungen setzt. Die verschiedenen Anwendungen des Nützlichkeits- und Anpassungsprinzips gerathen so mit einander in Konkurrenz. Die Anpassung hat immer nach zwei Seiten zugleich zu wirken: für das individuelle Wesen in seinem für sich seienden Bestande und für eben dasselbe als Glied eines Ganzen, dessen Erhaltung ihm oft ganz andere Bedingungen auferlegen mag, als es für sich allein zu erfüllen brauchte. Mit dieser Schwierigkeit hängt eine zweite zusammen, die das Prinzip der Auslese ganz im Allgemeinen betrifft. Die Möglichkeit nämlich, durch eine besonders günstige Eigenschaft den Gegner zu überdauern und zu überwinden, kann nur dann eintreten, wenn dieser Vortheil völlig — oder mindestens — ceteris paribus auftritt. Nur wenn, von ihm abgesehen, die Lebenschancen zweier Wesen absolut gleich stehen, wird sein Dazutreten das entscheidende Gewicht in die Wagschale werfen. Aus dieser selbstverständlichen Ueberlegung wird die ausserordentliche Schwierigkeit davon klar, durch das zufällige Vorkommen einer zweckmässigeren Eigenschaft an einem einzelnen Wesen dessen Uebergewicht über alle anderen, und nun durch die Vererbung die generelle Verbreitung eben dieser Eigenschaft zu erklären. Denn einerseits wird sie in den allermeisten Fällen zunächst nur in einem sehr geringen Quantum aufgetreten sein; Darwin selbst betont, dass er für die Zuchtwahls-

theorie nur ein sehr geringfügiges erstes Herausragen eines Exemplars über die andern voraussetze. Haben wir dazu andrerseits die nach allen Seiten sich erstreckende Variabilität der Organismen und die Zufälligkeit mannigfaltigster äusserer Bedingungen für die Bethätigung der Eigenschaften im Auge: so ergiebt sich nach den Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung die ausserordentliche Seltenheit des Zusammentreffens aller der Bedingungen, deren es für das Ueberleben des Begünstigten bedarf. Damit eine vortheilhafte Eigenschaft durch natürliche Auslese gezüchtet werde, darf das Wesen, an dem sich die erste Spur derselben zeigt, nicht nach irgend einer anderen Seite hin den geringsten Nachtheil anderen gegenüber haben. Diese Bedingung des ceteris paribus wird sich demnach um so eher erfüllt finden, je einfacher und qualitätenloser die Wesen sind; mit je weniger Eigenschaften sie in den Kampf um's Dasein eintreten, desto grösser ist die Chance, dass die besondere Angepasstheit der einen nicht durch irgend welche Ungünstigkeit einer anderen desselben Wesens unwirksam gemacht werde. Nur bei den allereinfachsten Wesen wird ein einseitiges Herausragen sich dem Herausragen schlechthin nähern. Bei sehr komplizirten Wesen und Verhältnissen wird die Züchtung einer Eigenschaft auf Grund ihrer Nützlichkeit nur dann eintreten, wenn diese Eigenschaft von zweifelloser und entscheidender, nicht leicht durch irgend eine andere zu paralysirender Wichtigkeit ist, wie man es z. B. vom Willen zum Leben mit seinen nächsten Ablegern, den Trieben zur Nahrung, zur Vertheidigung, zum Geschlecht, zur Vergesellschaftung behaupten kann. Sobald wir aber in höhere Verhältnisse aufsteigen, in denen sich der einen Wichtigkeit hundert andere Wichtigkeiten entgegenstellen, wird die Züchtung durch das Ueberleben des mit der einen ausgestatteten Wesens sofort in der beschriebenen Weise unwahrscheinlich. Es ist ein eigenthümliches Verhängniss, das an dem Prinzip der Anpassung durch Auslese haftet: es schlägt zweifellos die erste Brücke zu einem Verständniss der organischen

Zweckmässigkeit, kein anderer Erklärungsversuch vermindert auch nur in annäherndem Maasse das Wunder derselben; zugleich aber entfernt es sich so wenig aus seiner abstrakten Allgemeinheit, dass man behufs seiner Anwendung im einzelnen Fall auf den blossen Wahrscheinlichkeitskalkül angewiesen ist, der zu sehr ungünstigen Ergebnissen kommen muss. Von zwei einander ausschliessenden Eigenschaften würde man mit Hülfe des Ausleseprinzips nur in den seltensten und einfachsten Fällen sagen können, welche denn die siegreiche sein muss; denn wir können uns wohl von jeder eine Nützlichkeit konstruiren, nicht aber die Korrelationen und anderweitigen Beziehungen des mit ihr begabten Wesens, die erst darüber entscheiden, ob seine partielle Bevorzugung ihm auch wirklich zum Besiegen des Konkurrenten verhilft. In unsrem Fall kann man die Anpassung an die dargebotenen Befriedigungen zwar durchaus als ein Resultat der Auslese ansehen; andrerseits aber ist es ebenso plausibel, die Unzufriedenheit mit den vorhandenen Zuständen als eine nützliche Eigenschaft anzusehen, deren Erhaltung im Kampf um's Dasein zu immer besseren Zuständen führt. Welche von beiden Tendenzen im einzelnen Falle siegreich über die organische Modifikation entscheidet, hängt eben von ausserhalb ihrer gelegenen Umständen ab und lässt sich aus der isolirten Betrachtung ihrer Nützlichkeit nicht erkennen.

So liegen die Ueberlegungen, die das positive oder negative Verhältniss der gleichen Vertheilung des Glücks zu seiner Maximisirung betreffen, gewissermaassen schichtenförmig übereinandergelagert, und wenn man eine Anzahl derselben durchgegangen ist, von denen die folgende stets die frühere widerlegte, hat man doch nicht das Recht zu der Behauptung, die letzte, zu der man gedrungen, sei nun die entscheidende, ihr Resultat sei das Urtheil letzter Instanz, das alle früheren zu reformiren oder zu bestätigen die Kraft hätte. Denn Niemand kann sich anmaassen, die logische Analyse oder die Betrachtung der realen Verhältnisse zu der überhaupt erreichbaren Voll-

ständigkeit geführt zu haben. Insbesondere sind die letzteren von einer so unübersehbaren Mannigfaltigkeit und stehen so wenig in durchgängig gleichem Verhältniss zu unseren abstrakten Begriffen, dass man mit Leichtigkeit zu jedem Verhalten derselben, das eine bestimmte Behauptung sehr allgemeiner Art beweisen soll, ein anderes aufweisen kann, welches dieselbe widerlegt. Und so erscheint denn nicht eine solche Anordnung der einander entgegengesetzten Momente als die richtige, nach der das später aufgeführte, das sich über das frühere widerlegend erhebt, dies so hinfällig machte wie das Urtheil höherer Instanzen das der niederen, während es selbst wieder sein Schicksal von dem folgenden erwartete: sondern dies verschiedenartige Für und Wider erscheint nur mehr koordinirt, gleichsam als zwei Heerlager, zwischen denen es zu keiner Entscheidungsschlacht kommen kann, sondern nur zu Geplänkeln zwischen einzelnen Truppentheilen, deren Sieg oder Niederlage im einzelnen keineswegs eine Entscheidung über das Ganze enthält. Die Begriffe der Glückseligkeit und der Gleichheit sind hinreichend unbestimmt und enthalten eine hinreichende Anzahl von Einzelheiten, um den mannigfaltigsten Kombinationen harmonischer oder dissonirender Natur Raum zu geben.

In jedem Fall ist klar geworden, dass die Zusammenstellung der grösstmöglichen Glückssumme mit der grösstmöglichen Anzahl der Glück geniessenden Individuen keineswegs so leicht zu realisiren ist, wie es nach der harmlosen Fassung des utilitarischen Prinzips scheint. Es ist weder selbstverständlich noch unbestritten, dass die eine Forderung sich mit der anderen verträgt, geschweige denn, dass sie solidarisch mit einander verbunden seien.

Endlich giebt es einen dritten Gesichtspunkt, der selbst bei eudämonistischen Grundsätzen neben die blosse Mehrung des Glücks noch ein anderes zu berücksichtigendes Ideal setzt,

den ich aber desshalb in Sonderung von den vorigen erwäge, weil er über die Kritik des Utilitarismus hinaus zu einer solchen des Eudämonismus überhaupt gehört.

Jede eudämonistische Ueberlegung zu praktischen wie zu theoretischen Zwecken hat zur Voraussetzung, dass ein gewisses Maass von Lust durch ein gewisses Maass von Unlust aufgewogen würde, dass es für die positiv und die negativ eudämonistischen Werthe einen gemeinsamen Maassstab gäbe, an dem sich entschiede, ob eine That, die Folgen von beiderlei Art hat, im ganzen eudämonistisch günstig oder ungünstig sei. Die menschlichen Verhältnisse sind viel zu komplizirt, als dass eine That ganz ausschliesslich glückmehrend wirken sollte. In roheren Zeiten hat das undifferenzirte Ineinander aller Verhältnisse, in kultivirten die Mannigfaltigkeit derselben den gleichen Erfolg, der einzelnen That eine erhebliche Anzahl von Folgen zu verschaffen, die, sehr viele und verschiedenartige Interessen kreuzend, nur durch den merkwürdigsten Zufall auf alle diese positiv eudämonistisch wirken könnten. Viel eher lässt es sich denken, dass eine That ausschliesslich von Unlustfolgen begleitet wäre; denn das Gefühl des Glücks ist nur bei harmonischem Zusammenstimmen einer grossen Anzahl von Faktoren möglich, während das Fehlen eines einzigen derselben genügt, um es in Unglück zu verwandeln. Wie zur Schönheit eines Gesichts sehr viele Züge und sehr mannigfaltige Verhältnisse derselben nöthig sind, um aber das schönste zu entstellen ein einziger Zug oder ein einziges Mal genügt; wie eine Maschine oder ein Kunstwerk nur auf sehr wenige oder auf eine einzige Art hergestellt, auf tausenderlei Arten aber zerstört werden kann: so ist es auch ausserordentlich viel leichter, Glück zu zerstören, als es zu schaffen und daher wird die Wahrscheinlichkeit immer dafür sprechen, dass unsere Handlungen eher einmal Unlust ohne Lust als Lust ohne Unlust wirken, und vor allem dafür, dass ihre weiter verzweigten Folgen, von denen ein grosser Theil immer ausserhalb des eigentlich Bezweckten liegt, auf ihren nicht mehr teleo-

logisch gelenkten Wegen jedenfalls neben der Lust auch immer noch Unlust hervorrufen. Und dies gilt nicht nur für die Folgen der That, sondern auch für ihre Vorbedingungen. Was wir thun müssen, um ein bestimmtes Glück zu erreichen, ist in der Regel nicht selbst schon ein Glück, sondern pflegt eine Aufopferung, einen Preis in irgend einem Sinn zu fordern. Wir sind desshalb fast bei jeder Handlung des Lebens in der Lage, überlegen zu müssen, ob ihre Folgen an Lust, sei es für uns, sei es für Andere, ihre unlustvollen Vorbedingungen oder Folgen übertreffen; und wenn diese Ueberlegung nur bei seltneren und wichtigeren Angelegenheiten in unser Bewusstsein tritt, so geschieht dies nur desshalb, weil die Gattungserfahrung oder die sehr angehäufte individuelle schon den Prozess jener Abwägung vollzogen und uns das Resultat, ob die Handlung zu thun oder zu lassen sei, als ein fertiges vorgelegt hat, ohne dass es im einzelnen Falle einer neuen bewussten Abschätzung der verschiedenen Folgen bedürfte.

Es giebt also eine Ausgleichung zwischen Lust und Unlust, durch welche ein Grad der einen durch einen Grad der anderen derart aufgehoben werden kann, dass z. B. bei gegebenen Unlustfolgen einer That sich entscheiden lässt, welche Quanta von Lust erforderlich sind, um sie dennoch eudämonistisch günstig oder gleichgiltig oder ungünstig zu gestalten. Ob für die Grenzpunkte des Empfindens diese Ausgleichung möglich ist, steht dahin; die Lust, welche etwa religiöse Märtyrer in der Hoffnung jenseitiger Seligkeit oder in der Verschmelzung mit ihrem Gott finden, scheint so gross zu sein, dass kein ihnen angethanes Leid sie aufzuwiegen imstande ist; andrerseits giebt es offenbar Schmerzen, die die überwiegende Zahl aller Menschen nicht auf sich nehmen würde, auch wenn alle Lust der Welt sich ihnen als Aequivalent böte. Wahrscheinlich erfüllen derartige extreme Empfindungen das Bewusstsein so völlig, dass für die entgegengesetzten kein Platz mehr darin vorhanden ist, und zwar um so weniger, als diese, um jene aufzuwiegen, von gleich extremer Grösse sein müssten. Von

solchen Ausnahmefällen indess abgesehen, beruht unser praktisches Leben auf der möglichen Ausgleichung von Lust und Schmerz, Preis und Erwerbung, Opfer und Gewinn.

Wird desshalb der Werth des Lebens rein nach seinem Glücksquantum berechnet, ist das Endresultat der Bilanz zwischen Lust und Unlust das Entscheidende für ihn, so ist dasjenige Leben, welches wenig Lust, aber auch nur wenig Leid erfahren hat, in gleichem Maasse werthvoll wie eines, das viel Lust, aber auch entsprechend viel Leid aufweist. Verhalten sich Glück und Unglück wie Grössen mit positivem und negativem Vorzeichen, und bestimmt sich der Werth der einzelnen That oder des Lebens überhaupt nach dem Resultat der Aufrechnung von beiden gegen einander, so ist eine weltgeschichtliche That, die unendliches Elend, aber auch unendlichen Segen über die Menschheit bringt, von dem gleichen ethischen Werthe wie irgend ein alltägliches Thun, das weder Lust noch Leid in nennenswerthem Maasse zur Folge hat und so von vornherein den Nullpunkt auf der eudämonistischen Skala einnimmt, den jene durch gegenseitiges Aufwiegen ihrer verschiedenartigen Folgen erreicht; und ferner ist das Leben eines hochgebildeten Geistes, der alle Freuden des Daseins, aber auch seinen ganzen Jammer durchgekostet hat, nicht werthvoller als das des eingeschränkten Philisters, der aus der Balanzirung seiner Miniaturfreuden und -leiden ebenso das Resultat gleich Null gewinnen mag, wie der erstere aus an sich unvergleichlich höheren Faktoren. Und endlich ist bei jenen Voraussetzungen das Niveau des Lebenswerthes für eine Gesammtheit das gleiche, wenn ihre sämmtlichen Mitglieder ein gleiches Maass von Glück oder Unglück geniessen, wie wenn eine Anzahl derselben sich hoch darüber erhebt, während eine andere ebenso tief darunter hinabsinkt. Das Entscheidende bleibt immer das Endergebniss der Aufrechnung, die relative Grösse der Faktoren, während ihre absolute gleichgiltig ist.

Allein mit dieser Konsequenz scheint der Eudämonismus

einer zweifellos vorhandenen Empfindung gerade der edleren Geister zu widerstreiten. Ein reichbewegtes Leben, das jede Art und jeden Grad von Schmerz und Lust empfunden hat, dem nichts Menschliches, sei es in Höhen oder in Tiefen, fern geblieben ist, erregt uns die Vorstellung eines höheren objektiven Werthes als ein stabileres, das das mittlere Empfindungsniveau nie wesentlich überschritten hat. Und zwar so sehr, dass diese Höherbewerthung nicht nur bei Gleichheit des eudämonistischen Endresultats beider Lebensläufe, sondern sogar dann stattfindet, wenn schliesslich das bewegtere Leben eine ungünstigere Bilanz zeigt als das ruhigere. Auch subjektiv wird ein Mensch, der die Welt der Empfindungen von einem Pole zum anderen durchmessen und alle Reiche der Lust und des Schmerzes kennen gelernt hat, nicht mit einem stumpferen Wesen tauschen wollen, das vielleicht etwas weniger Freuden, aber jedenfalls unvergleichlich viel weniger Schmerzen erfährt. Es liegt nahe, hier zu bemerken, dass ein solches Schicksal ein Gefühl von Bedeutsamkeit und Erweiterung der eigenen Persönlichkeit verschafft, welches für den, der es einmal gekostet, so werthvoll, so schwer entbehrlich ist, dass alle einzelnen Leiden, die seinen Preis bilden, dagegen nicht in's Gewicht fallen. Dies sei aber eben ein Gefühl von Glück, und so sei es denn schliesslich doch wieder ein solches und sein Quantum anderen eudämonistischen Gefühlen gegenüber, das über den Werth des Lebens entscheidet.

Das ist freilich eine mögliche Deutung. Ebenso möglich aber ist es, dass die Glückssumme einer solchen Persönlichkeit, selbst dieses Gefühl aus der Vergleichung ihres Looses mit dem Anderer mit eingerechnet, die kleinere sei und zwar sowohl objektiv wie für ihr persönliches Bewusstsein, und dass sie dennoch ihr Schicksal als das werthvollere empfindet. In der Weite des Empfindungsbereiches kann sehr wohl ein Werth liegen, der von dem Resultat der Aufrechnung der einzelnen Faktoren unabhängig ist; es ist eine zwar durch allerhand Analogien naheliegende, aber keineswegs bewiesene Behauptung,

dass Freuden und Schmerzen sich derart wie positive und negative Grössen verhalten, dass über den Werth des Lebens nicht diese selbst, sondern nur der Rest entschiede, der nach Abrechnung der kleineren von der grösseren übrig bliebe. Psychologisch hängt diese Vorstellung einigermaassen mit dem populären Glauben zusammen, dass über den Werth eines Lebens seine letzten Momente entscheiden, der sich in den Worten verfestigt hat, dass niemand vor seinem Ende glücklich zu preisen sei; so dass ein Leben, das nach grossen Leiden doch noch glücklich schliesst, im allgemeinen eudämonistisch viel höher gestellt wird als eines, welches die genau gleichen Bestandtheile nur in umgekehrter Reihenfolge aufzeigt. Und wie der eudämonistische soll sich der sittlich-religiöse Werth des Lebens verhalten: mit der Busse und Rückkehr zu Gott in der Sterbestunde wird der ärgste Sünder zur ewigen Seligkeit zugelassen, während man ein ganzes Leben lang fromm und sittlich gewesen sein kann und um eines letzten ungesühnten Vergehens willen für ewig von Gottes Angesicht verstossen wird. Es muss dem die dunkle Vorstellung zu Grunde liegen, als zöge der Schluss des Lebens die Bilanz seines gesammten Inhaltes und als würde desshalb durch jenen erst festgestellt, was das Ganze eigentlich werth sei — die gleiche psychologische Spiegelung, durch die man sich mit einem Menschen gewissermaassen abgefunden, das Gefühlsverhältniss zu ihm als befriedigend empfindet, wenn man zwar ein halbes Leben mit ihm in erbitterter Feindschaft und gegenseitiger Kränkung gelebt, aber sich auf seinem Todtenbette mit ihm versöhnt hat. Der letzte erreichte Punkt, das letzte zu ziehende Fazit strahlt auf alles Vergangene und Einzelne zurück und giebt ihm seinen Charakter.

Allein ob ein grosser Theil unserer Werthforderungen so nicht schliesslich unbefriedigt bleibt, ist mir insbesondere für unsere engere Frage noch zweifelhaft. Im Kapitel über Schuld und Verdienst habe ich ausgeführt, dass die Höhe des sittlichen Verdienstes nicht davon abhängt, welches Maass von

Sittlichkeit schliesslich am letzten Punkte der Willensentwicklung zu Tage tritt, sondern von der Grösse der überwundenen unsittlichen und der überwindenden sittlichen Antriebe, die vorher zur Entscheidung unter einander gekommen sind; die sittliche That kann der definitiven Erscheinung nach eine sehr geringfügige sein und doch aus einer ausserordentlich hohen Sittlichkeit hervorgegangen sein, wenn der vorangehende Kampf mit der unsittlichen Versuchung ein schwerer war, der auf beiden Seiten die ganze Kraft der Impulse aufgeboten hat. Und wie zwei Geschäfte, deren Jahresbilanzen mit der gleichen Summe im Gewinnkonto abschliessen, doch an Bedeutung äusserst verschieden sein können, je nachdem jene sich aus einem niedrigen oder aus einem hohen Betrag der Aktiva und Passiva ergiebt, so scheint ein Leben werthvoll sein zu können, auch wenn die schliesslich sich ergebende Summe von Glück, die es sich selbst und Anderen bereitet, eine ganz unbedeutende ist, sobald nur die Faktoren, aus denen sie sich ergiebt, einen weiten Schwingungsradius aufweisen. Wesshalb diese Weite der inneren Bewegung, der Reichthum des Empfindungslebens ganz abgesehen von dem Resultat seiner Bilanz als Werth gefühlt wird, ist schwer zu sagen, wenn auch die Thatsache selbst wohl von keinem feineren und unbefangenen Empfinden geleugnet wird. Man kann vielleicht annehmen, dass die bedeutenden, führenden Naturen, zu denen die Menge aufzusehen gewohnt ist, sich durch einen weiten Rahmen der Schicksale und der mit ihnen verbundenen Gefühle auszeichnen, wobei ja keineswegs stets ein Glücksüberschuss solcher Persönlichkeiten vorausgesetzt wird; und dass dadurch die Vorstellung der Bedeutsamkeit und eines ungewöhnlicheren Werthes an die Grösse des Empfindungsschicksals angeknüpft worden sei.

In jedem Fall ist es eine höhere Entwicklungsstufe, die sich in einem weiteren Abstand der empfundenen Lust- und Leidmaxima äussert. Wie die Sonderung und Ausbildung der verschiedenen Sinnesempfindungen und die Grösse ihrer

Skala das höhere Wesen vom niederen unterscheidet, so wird man es wohl auch als eine fortgeschrittene Bildung ansehen können, wenn die eudämonistischen Gefühle sich nach beiden Seiten hin entschiedener sondern, zu immer schärferer Differenzirung der Bestandtheile gelangen, die das eudämonistische Niveau bilden. Diesem Resultat nähert sich die Entwicklung von zwei Seiten her: sowohl subjektiv, insofern die feinere Differenzirung des Nervensystems uns für Freuden und Leiden empfindlicher macht, als auch objektiv durch die steigende Mannigfaltigkeit und Komplikation der Umstände, in denen wir leben und die uns mit dem Auftauchen jedes neuen Interesses, mit dem Knüpfen jeder neuen Verbindung mit anderen Menschen auch eine neue Gelegenheit zu Lust und Leid schaffen; in demselben Maasse, in dem die Differenzirung unserer Thätigkeiten, unserer Verhältnisse, unserer theoretischen Auffassung der Welt zunimmt, muss auch die unserer Gefühlsreaktionen wachsen. Immer weniger erscheint es möglich, unser Gefühlsschicksal aus relativ gleichartigen Bestandtheilen aufzubauen, immer unvermeidlicher, selbst bei Loosen von ganz normaler Endsumme, eine Reihe wilder Schwankungen in den Kauf zu nehmen; schon die Entwicklung der wirthschaftlichen Verhältnisse bringt dies mit sich, insofern der Einzelne sich einem immer länger dauernden und schärferen Kampf um die Existenz, einer immer wechselvolleren Jagd nach dem Glück widmen muss, ehe er zu einer relativ ruhigen Lebensgestaltung kommt, die der Chance, alles zu verlieren, ebensofern ist wie der, alles zu gewinnen. Und die gleiche Gestaltung wie das Nacheinander des Einzelschicksals zeigt das Nebeneinander der sozialen Gruppe. Wo wir die Entwicklung von Kulturen verfolgen können, zeigt sie uns stets die Tendenz auf Vergrösserung der Kluft zwischen Reich und Arm, Hoch und Niedrig, Glück und Elend. Dass der Kulturfortschritt die Sklaverei beseitigt, dass er einen sozialen Unterschied wie zwischen dem Feudalherrn und dem Leibeigenen nicht mehr gestattet, dass er die Abgründe der

Kastenunterschiede überbrückt — dies alles sind nur scheinbare Gründe gegen die Richtung der Entwicklung auf eudämonistische Differenzirung. Denn freilich wirken auch noch andersgeartete Kräfte in der Geschichte, und diese schaffen gelegentlich neue Grundlagen der Kultur, die die alten Formen der Differenzirung zerstören. Aber von diesen neuen Grundlagen aus beginnt dann die letztere von neuem ihr nach dem Prinzip: Wer viel hat, dem wird gegeben; wer wenig hat, dem wird genommen — fortschreitendes Werk. Die furchtbare Kluft zwischen dem Herrn und dem Sklaven oder Leibeigenen und zwischen den Angehörigen verschiedener Kasten ist gerade das Resultat sehr langer und hochgebildeter Kulturen und findet sich in der krassen Form, in der sie uns vor Augen steht, keineswegs an den Anfängen von Kulturperioden, als deren spätes Ergebniss vielmehr sie erst auftritt; in primitiven Epochen ist der Unterschied der Lebenshaltung zwischen dem Herrn und dem Sklaven oft ein recht geringer. Das eudämonistische Schicksal der Gesammtheiten zeigt wie das der Einzelnen mit steigender Entwicklung einen immer anwachsenden Schwingungsradius zwischen seinen Extremen.

Hier hätten wir also ein Werthmoment, das zwar auch nur mit den Faktoren Lust und Leid rechnet, aber sich doch jedem Eudämonismus entgegenstellt, der, sei er egoistisch oder altruistisch, den Werth jedes Thuns und jedes Schicksals nach dem Quantum von Lust oder Leid bemisst, das übrig bleibt, nachdem das zugleich hervorgerufene Gegentheil davon abgezogen ist; so dass dasjenige Quantum, das beiden gemeinsam ist und in dem sie sich gegenseitig aufwiegen, in seiner Grösse ganz gleichgiltig ist. Allein mir scheint eine starke Empfindung in uns gerade einen Werth auf das absolute Maass des Fühlens, auf die Grösse der im Gesammtresultat vielleicht einander ausgleichenden Faktoren zu legen —, einen Werth, vor dem umgekehrt das Fazit der Aufrechnung relativ gleichgiltig ist und in Bezug auf den wenigstens gesagt werden kann, dass die entwickeltsten Individuen und Ge-

sammtheiten gerade ihn, gerade die grösste Schwingungsweite zwischen den Faktoren ihres eudämonistischen Schicksals aufzuweisen pflegen. Der Utilitarismus kann freilich gegen diese Werthgebung einwenden, dass jene Schwingungsweite dieselbe sei zwischen kleinem Glück und grossem Leid wie zwischen grossem Glück und kleinem Leid und dass, wenn sie über den Werth des Lebens entscheiden solle, der letztere Fall dem ersteren gleichwerthig wäre, was offenbar ungereimt ist. Allein hiermit beginge er nur den schon vorhin betonten Fehler, die Giltigkeit eines bestimmten Werthes dadurch widerlegen zu wollen, dass eine extreme Unlust gegen ihn in die Waagschale geworfen wird, die freilich ihn wie jeden beliebigen Werth überhaupt annulliren kann. Jener Werth ist natürlich nicht der einzige des Lebens, sondern besteht nur neben den anderen und wird überwogen, wenn ein negativer Werth wie die Unlust in sehr grossem Quantum mit ihm verbunden wird. Dadurch also wird die psychologische Thatsache, dass ausser der eudämonistischen Endsumme auch noch die absolute Grösse der sie zusammensetzenden Faktoren einen Werth des Lebens ausmacht, in keiner Weise geändert.

Ob nun die Verwirklichung dieses Werthes rationeller Weise unter die sittlichen Ziele aufzunehmen sei, ist eine Frage, gegen deren Bejahung insbesondere die sozialen Uebel zu sprechen scheinen, die sich aus einer starken Differenzirung zwischen den Wohlhabenden und den Enterbten ergeben, wie sie in den soeben angeführten Beispielen stattfand. Das sittliche Bemühen soll doch dahin gehen, diese Kluft zu verengern, statt sie zu verbreitern. Doch giebt dies folgender Ueberlegung Raum. Schon dasjenige Maass von Kultur, auf das selbst eine weitgehende Gleichheitsschwärmerei nicht verzichten möchte, hat eine soziale Differenzirung zwischen Hoch und Niedrig, zwischen bequemem Wohlstand und harter Arbeit zur geschichtlichen Voraussetzung. Ist dieser Unterschied einmal geschaffen, so verbreitert und vertieft er sich vermöge jener Schwerkraft, die soziale Tendenzen so oft über denjenigen

Grad hinaustreibt, dessen es zur Erreichung der eigentlichen Zwecke jener Tendenz bedurfte; oder auch die Verhältnisse ändern sich so, dass die ursprünglich nothwendige Differenzirung überflüssig wird und nun als eine zu weitgehende erscheint, wie z. B. die Sklaverei in primitiven Zeiten die unumgängliche Bedingung wirthschaftlicher und geistiger Kultur ist, nach Erreichung eines gewissen Grades dieser aber ihre Berechtigung verliert. Kurz, die eudämonistische Differenzirung bringt Missstände mit sich, deren Abschaffung indess nicht in dem Augenblick ihres ersten Bewusstwerdens zu erfolgen pflegt. Vielmehr muss die Differenzirung erst weit über den Grad hinausgetrieben werden, in dem sie zuerst ihre Unzweckmässigkeit zeigte, um alle Kräfte zu ihrer Ausgleichung wach zu rufen. Weder die antike Sklaverei noch der Feudalismus des vorrevolutionistischen Frankreichs noch die russische Leibeigenschaft wurden abgeschafft, als sie ihre Kulturdienste geleistet hatten, sondern die sozialen Unterschiede, die sie setzten, mussten noch weiter und weiter gesteigert werden, ehe die Gegensätze eine Ausgleichung fanden. Gerade ihrer extremen Ausgestaltung bedurfte es, damit mit dem alten Differenzirungsprinzip gründlich gebrochen und das Fundament für ein neues gelegt werden konnte, welches den Werth der Differenzirung — der Schwingungsweite zwischen den vorhandenen Gegensätzen — und den der eudämonistischen Endsumme aus ihrer Aufrechnung zweckmässiger vereinigte, d. h. so, dass der Gesammtwerth ein höherer wurde. So weit also der bewusste sittliche Wille in diese Entwicklungen überhaupt einzugreifen hat, wird er der eudämonistischen Differenzirung vielfach freies Feld zu schaffen suchen, damit sie, ihren eigenthümlichen Werth entfaltend, zugleich an die Grenze gelangen kann, die sie erreichen muss, um aus dem vollen Sichausleben der Gegensätze die Bedingungen für einen neuen Kalkül unter den Lebenswerthen überhaupt zu schaffen. Wir finden Aehnliches auf Gebieten, die mit dem eudämonistischen nur in indirekten Beziehungen stehen. Die oft beklagte Heftig-

keit und der extreme Charakter des Parteilebens und zwar keineswegs nur des politischen, ist dennoch sowohl Ursache wie Anzeichen vorgeschrittener Kulturzustände. Offenbar aus diesem Grunde: unser Verstand zieht aus den unendlich komplizirten Erscheinungen eine Reihe von Begriffen, Kategorien, Idealen, deren jedes für sich einseitig ist und zwischen denen, mehr oder weniger um die Mitte herumspielend, die Wahrheit liegt. Mit der klaren Herausarbeitung der Begriffe aber macht sich jede Persönlichkeit mehr und mehr zum Träger und Vertreter eines derselben. Je vollkommener dieses nach beiden Seiten hin geschieht, desto grösser ist die Wahrscheinlichkeit, dass jedes mögliche Moment für die Entscheidung in Wirksamkeit trete, desto reifer und vollkommener wird das schliessliche Ergebniss sein. Gerade die schärfste und extremste Ausbildung entgegengesetzter Richtungen gewährleistet die grösste Vollkommenheit des Ganzen, das sie einschliesst. Ueber die Frage hinaus, ob die Standpunkte objektiv berechtigt sind, und namentlich, ob das Maass der Behauptung des Richtigen ein angemessenes ist, können wir den Werth nicht verkennen, den die möglichst weitgehende Verwirklichung entgegengesetzter Potenzen sowohl an und für sich wie in ihren Ergebnissen besitzt, wenngleich dieser Werth durch anderweitige Folgen der so entstehenden Zerklüftung eingeschränkt werden kann. Wenn Faust den Inhalt seiner Persönlichkeit über die Eingeengtheit seines Studirstubenlebens erweitern will, so verlangt er mit Recht der Erde Weh neben dem Glück der Erde zu erfahren, weil die vollkommene Entwicklung der Empfindungsfähigkeit nach ihren Extremen hin sowohl für das Individuum wie für die Gesammtheit einen Werth besitzt, der sich neben den der einzelnen Inhalte des Empfindens und ihrer gegenseitigen Aufrechnung stellt. Da dieser Werth, den wir auf die Weite des Empfindungsschicksals legen, nicht mit Sicherheit weiter zu begründen ist, so kann man ihn freilich ebenso in Abrede stellen, und jedenfalls ist die Unbedingtheit, mit der das

Moralprinzip des Kulturfortschritts ihn obenan stellt, durchaus nicht unanfechtbar. In den Kreisen freilich, die ihre geistige und vielfach auch ihre materielle Lebenssubstanz aus den höchsten Aufgipfelungen der Kultur ziehen, genügt der Nachweis, dass diese bei dem sozialistischen Nivellement zurückgehen müsste, um den Sozialismus zu verwerfen, ohne eine Appellation zuzulassen; nicht so, als ob die Ausgleichung jener Differenzirungen, die Aufhebung jener Ausdehnung der Persönlichkeiten Zustände schaffte, die verwerflich wären; sondern an und für sich seien die kulturellen Differenzirungen werthvoll, nicht erst wegen ihrer Folgen; und dass ihr Gegentheil zu perhorresziren sei, ist ein ebenso analytischer Satz, wie dass es unsittlich sei, die Gesammtheit zu schädigen. Es ist indess die Frage, ob diese ganze Vorstellung objektiver Kulturwerthe, die von der Frage nach der allgemeinen Glücksvertheilung unabhängig sind, ja, die vielleicht den letzten objektiven Endzweck alles sittlichen Thuns bildeten, zu dem die ganzen eudämonistischen Angelegenheiten nur ein Mittel wären — ob diese Vorstellung nicht ein blosses Ideal der oberen Zehntausend ist, das aus sehr naheliegenden und sehr subjektiven Gründen kreirt und zu einer objektiven Würde gesteigert worden ist; die oberen Stände haben eben die geistige und soziale Macht, das für sie Nützliche und Angenehme in den Adelstand des objektiven Werthes zu erheben. Auf den entschiedensten Ausdruck gebracht, ist die Angelegenheit die: soll die Kultur sammt der Ausbildung differenzirter Persönlichkeiten als Endzweck gelten, zu dem die Vertheilung des Glücks nur Mittel ist; oder ist eine gleichmässige Vertheilung des Glücks der absolute sittliche Endzweck, zu dem Kultur und Persönlichkeitssteigerung ein Mittel ist? Hierüber ist keine Entscheidung nach objektiven Normen und von einer über den Parteien stehenden sittlichen Instanz zu erwarten. Wird die Frage so als scharfes Entweder-Oder gestellt, so kann nur der subjektive Wille die Entscheidung, nur die subjektive Macht die Verwirklichung der Entscheidung geben.

Das Uebergewicht, das in der üblichen Diskussion ethischer Fragen die eine Seite der Alternative hat, verdankt sie der Gewöhnung, einen Werth ganz fraglos als den hauptsächlichen vorauszusetzen, nach dessen Berechtigung eben gefragt wird.

Sucht man für diese in ihrer begrifflichen Schärfe unversöhnbaren Gegensätze nach einer praktischen Vermittlung, so kann man neben das Ideal der Gleichmässigkeit des Glücks und das der individuellen Höhe desselben noch das der Kontinuität und der Skala der Vertheilungen aufstellen. Wenn es einmal ein Höchstes und ein Niedrigstes geben muss, so wird es sich im Rahmen einer Einheit und Ganzheit vielleicht miteinander vertragen, wenn nur genügende Zwischenstufen dasind, so dass der Nächste, zu dem jeder heraufsieht, ihm nicht allzuviel Neid, der Nächste, zu dem er herabsieht, nicht allzuviel Ueberhebung einflösst. Wenn der Werth des Mittelstandes vielfach betont wird, so liegt darin eine Anerkennung dieses Prinzips; freilich nur eine sehr partielle, indem schon der Begriff des „Standes“ einerseits den Zusammenschluss Gleicher, andrerseits ihren Abschluss den anderen Ständen gegenüber bedeutet und sich so der Kontinuität entgegensetzt; auch erfolgt die Schätzung des Mittelstandes meistens von anderen Gesichtspunkten aus als diesem psychologischen, der den Werth und die Grösse der Unterschiede beibehalten, aber ihre Schärfe für das Bewusstsein dadurch mildern will, dass sich der Begriff derer, die es besser haben, zunächst nur mit solchen erfüllt, die es nur sehr wenig besser haben. Das thatsächliche Leiden der Enterbten heftet sich nicht an die Ungleichheit überhaupt, wie es freilich nachher die begriffliche Fixirung und die Agitation darstellt, sondern an eine gewisse Grösse der Ungleichheit, und wird um so weniger entstehen, wenn Ungleichheit nicht sofort fundamentale Ungleichheit bedeutet.

Es kommt dazu, dass bei einer Glückseligkeitsskala mit sehr kleinen Stufen der eine, wenn er im Ganzen die Stufe unterhalb eines anderen einnimmt, doch nicht immer und in

jeder Beziehung unter ihm stehen, sondern bei der Mannigfaltigkeit und dem Fluktuiren der eudämonistischen Verhältnisse sich in mancher Hinsicht noch ihm gleich oder überlegen empfinden wird. Bei einer solchen kontinuirlich aufbauenden Verfassung, deren Glieder wie die Ringe einer Kette ineinandergreifen, würde also der Nächsthöhere, gegen den man sich in Opposition befindet, doch wieder nach so vielen Seiten hin einem gleich stehen, dass die Opposition nicht allzu stark werden kann. Dies würde auch einem Einwand begegnen, der aus der Natur der Menschen als Unterschiedswesen hervorgeht: dass nämlich selbst bei der Durchführung allmählichster eudämonistischer Unterschiede jeder Einzelne immer mehr geneigt sein wird, dasjenige zu bemerken, was ihm noch von dem Anderen trennt, als was ihn diesem gleichstellt. Die Nothwendigkeit steten Kampfes, in die uns die natürliche wie die soziale Lage versetzt, hat uns diesen Trieb insbesondere nach der Seite des Argwohns, des Neides, der Ueberhebung eingepflanzt. Dies wird eben nur durch den einen Umstand gemildert, wenn auch nicht geheilt, dass die menschlichen Verhältnisse jene Unbestimmtheit zeigen, die bei eudämonistischem Plus des einen gegenüber dem anderen, wenn es hinreichend klein ist, doch gelegentlich und in einzelnen Fällen ein Minus erzeugt und sozusagen statt des stabilen nur ein labiles Uebergewicht des einen über den anderen bestehen lässt. Wenn statt der scharfen Abgrenzung weniger, eudämonistisch sehr unterschiedener Stände gegen einander eine Stufenfolge mit möglichst fliessenden Grenzen vom Höchsten zum Tiefsten stattfindet, so wird man sich damit einem Zustand nähern, der als Ideal jeder sozialen Verfassung anzusehen ist: dass mit jeder Gegnerschaft doch eine Zusammengehörigkeit, mit jeder Verschiedenheit eine Gleichheit, mit jeder Repulsion eine Attraktion verbunden ist. Jenes Ineinandergreifen der Glieder einer Gesellschaft, das in ihrer wirthschaftlichen Thätigkeit annähernd stattfindet und sie zu einem einheitlichen wirthschaftlichen Organismus zusammenbindet, würde bei einer

solchen Kontinuität der Lagen sich in den eudämonistischen Verhältnissen spiegeln. Dann würde der eigenthümliche Werth der Schwingungsweite zwischen den entgegengesetzten sozialen Polen erhalten bleiben, aber zwischen ihnen würde keine Kluft, sondern eine Reihe unmerklich abgestufter Erscheinungen liegen. Die Individualität der Lagen verschwände nicht, aber es wäre die Bedingung damit verknüpft, dass sich jede von der nächsthöheren und der nächsttieferen nur um ein unendlich Kleines unterscheidet, und ebenso wenig verschwände das Ideal der Gleichheit, dem man sich durch Schaffung immer neuer Zwischenstufen und fortwährendes Verkleinern und Vermitteln der Unterschiede in's Unendliche näherte. Die Gleichheit grosser Klassen innerhalb ihrer selbst, die jetzt durch den gemeinsamen Gegensatz gegen ganz getrennte besteht, würde behufs Herstellung der vermittelnden Positionen eine unermessliche Differenzirung erfahren. Das Gleiche wird so ungleicher, das Ungleiche gleicher werden und dadurch die gegenseitige Zusammengehörigkeit und die Zufriedenheit mit derselben wachsen.

Nun verhehle ich mir nicht, dass dieses Ideal der sozial-eudämonistischen Kontinuität, das zwischen dem scharfen Entweder-Oder der oben behandelten Alternative einen Mittelweg versucht, wenn es zur Diskussion gelangte, das Schicksal aller mittelparteilichen Normen haben würde, es keinem recht zu machen. Die Individualisten würden vor allem das sozialistische Element darin, die Sozialisten das individualistische bemerken und bekämpfen. Wo es sich um letzte Prinzipien handelt, da betonen die meisten Menschen, wie eben in anderer Richtung hervorgehoben werden musste, eher die Differenz gegen Andere als die Gleichheit mit ihnen und machen aus der theilweisen Abweichung eine vollständige. Auch hier liegt der Zusammenhang mit den Mängeln allgemeiner Begriffsbildung auf der Hand. Der Begriff verschlingt die spezifischen Differenzen und so kraftsparend und erleichternd dies für das Denken ist, wo eben das Gemeinsame der Dinge seinen

Gegenstand bildet, so leicht verführt es dazu, das Einzelne nur als Fall des allgemeinen Begriffs zu behandeln und unser Verhältniss zu ihm durch die ausschliessliche Rücksicht auf Eigenschaften bestimmen zu lassen, die anderen, vernachlässigten, gegenüber im besten Fall die Majorität bilden. Der Begriff stellt uns in der Regel vor ein entschiedenes Entweder-Oder der Parteinahme, während die realen Einzelheiten, die ihm zu Grunde liegen, so vielerlei Seiten und Beziehungen zu haben pflegen, dass die Schroffheit des Für oder Wider oft durchaus nicht angebracht ist. Jene allgemeine Neigung, eher den Unterschied als die Gleichheit zu bemerken, hat zum Korrelat: dass man dafür in demjenigen Komplex, dessen Unterscheidung gegen einen anderen man mit grosser Entschiedenheit wahrnimmt, die innerhalb seiner stattfindenden Unterschiede um so leichter übersieht. Dies war die psychologische Verfassung, auf der der Glaube an die gesonderte Schöpfung der Arten beruhte. Die Differenzen der Arten unter einander hatten das Bewusstsein so gefangen genommen, dass ihre Gleichheit davor verschwand und der Gedanke an die mögliche Einheit ihres Ursprungs nicht aufkam. Dies wurde aber damit bezahlt, dass die Unterschiede der Individuen und der Spielarten untereinander eine relativ geringe Berücksichtigung fanden. Die Schärfe des Abschlusses, die das Individuum als Glied der Art anderen Arten gegenüber besass, bedingte eine Verwischung der Grenzen gegen die anderen Glieder seiner Art. Die Entwicklungslehre dagegen betont das Gleiche an den verschiedenen Arten, das hinreicht, um die Einheit ihres Ursprungs wahrscheinlich zu machen, und gewinnt damit eine viel grössere Selbständigkeit des Individuums; indem nun die Gattungen nicht mehr ausserhalb und sozusagen vor den Einzelwesen selbständig existiren, indem sie durch Individuen ineinander übergehen, erlangt jedes Individuum eine für sich bedeutsame Stellung. Diese geistige Entwicklung, die die schematischen Allgemeinheiten zerschneidet, um die Individualität in ihrer Bedeutung wiederzugewinnen und zugleich die absoluten

Schranken zu entfernen, die sonst den Angehörigen einer Allgemeinheit von denen einer anderen wie unversöhnlich schieden — diese Entwicklung bezeichnet für das Verhältniss zwischen Organismus und Art denselben Fortschritt wie für das zwischen Einzelwesen und Begriff oder zwischen dem Individuum und der Partei oder zwischen dem praktischen Willensakt und der allgemeinen Maxime. Ueberall wird zuerst eine Reihe von Einzelheiten nach gewissen hervorstechenden Merkmalen zu einer abstrakten oder praktischen Einheit zusammen- und gegen andere energisch abgeschlossen; indem sich nun aber herausstellt, dass jede dieser Individualitäten an mehreren Allgemeinheiten Theil hat, mehrere auf sie Anspruch machen, wird einerseits die Schablonisirung verhindert, die sie mit allen anderen desselben Begriffs unterschiedslos zusammenschloss, andrerseits Vermittlung und Beziehung der zuvor einander fremden Allgemeinheiten angebahnt. Die Schärfe der begrifflichen Gegensätze, die das Denken mit ihnen so reinlich und bequem macht, geht freilich damit verloren, gerade wie die Bequemlichkeit, die sich lieber einer der energisch einseitigen Parteien blind anschliesst, als mit persönlicher Selbständigkeit zwischen ihnen steht. Die Auflösung der durch allgemeine Loosungsworte in einseitige Interessen zusammengehaltenen und das Individuum vergewaltigenden Parteien legt diesem letzteren dafür den Anschluss an Personen nahe, von denen die Parteiangehörigkeit ihn bisher trennte. Ist diese Auflösung vielleicht auch das Ziel der sozialen Entwicklung, so kann dennoch nicht verkannt werden, dass diese sich augenblicklich noch in jenem vorläufigeren Stadium befindet, in dem gerade der parteiliche Zusammenschluss der Individuen als das Mittel sozialer Zweckmässigkeit erscheint — ganz entsprechend dem begrifflichen Zusammenschluss der Dinge, der allerdings auch für ein gewisses Denkstadium den zweckmässigsten Modus bildet. Vorläufig scheint das gesellschaftliche Leben noch unter dem Banne der Parteiung zu stehen. Das Ideal der Kontinuität der Lagen, das sich gleich weit vom Aristokratismus wie vom

Sozialismus stellt, hat demnach eine doppelte Schwierigkeit zu überwinden: zunächst formal, indem es überhaupt sich denjenigen Tendenzen gegenüberstellt, die als die modernen Parteien κατ' ἐξοχήν angesehen werden können: derjenigen, die in der Ausgleichung der Differenzen, wie derjenigen, die in der Steigerung derselben das Maximum der Glückssumme und des Lebenswerthes erblickt. Und ferner materiell, indem sein Inhalt die Negierung parteilicher Gegensätze überhaupt bedeutet. Dies Ideal fordert eine Lebensgestaltung, die die einzelne Aufgabe und den einzelnen Menschen nicht unter einen einzelnen bestimmten Begriff bringt, unter dem sie in Bausch und Bogen mit unzähligen anderen, aber in um so schärferer Abtrennung gegen andere unzählige behandelt würden; sondern umgekehrt erkennt es in jeder einzelnen Erscheinung die Zugehörigkeit zu den verschiedensten Allgemeinheiten, in deren Schnittpunkt sie steht, die völlige Individualität, und eben damit die Beziehung und den Uebergang zu dem mannigfaltigsten anderen Einzelnen. Ich begnüge mich damit, das Ideal der Kontinuität in dieser abstrakten Allgemeinheit neben die des Individualismus und des Sozialismus zu stellen, indem ich nur noch andeute, dass das so herauskommende Weltbild einen ebenso in sich befriedigenden, über sich nicht hinausfragenden Selbstwerth besitzen kann, wie die beiden anderen — und blicke noch einmal zu der Frage nach dem Werthe der Schwingungsweite zwischen Lust und Unlust zurück, um einen Gesichtspunkt an die Hand zu geben, der zwar nicht die Entscheidung nach einer Seite zu bewirken, wohl aber der gefällten Entscheidung weitere Zusammenhänge zu bieten vermag.

Zu den mancherlei Formeln, in denen man die Zwecke des sittlichen Handelns wenigstens seinen hauptsächlichen Erscheinungen nach zusammenfassen kann, gehört, wie ich glaube, auch die: Thue dasjenige, wodurch Du unmittelbar und mittelbar ein Maximum von Thätigkeit herbeiführst. Dagegen springt freilich zunächst der Einwand in die Augen, dass ein

solches Moralprinzip eine Vielgeschäftigkeit, die nach keinem weiteren Zweck fragt, eine fieberhafte Hast und Ruhelosigkeit begünstigen würde; allein es lässt sich fragen, ob diese extremen Formen der Thätigkeit nicht schliesslich zu Gegenbewegungen, die sich gegenseitig lähmen, und zu Erschlaffungen führen, so dass, alle Folgen zweiter und dritter Ordnung eingerechnet, diejenigen Thätigkeiten, welche wir als unrichtig und übertrieben vorstellen, schliesslich eine geringere Gesammtsumme von Thätigkeit darstellen resp. hervorrufen, als diejenigen, die wir zu billigen pflegen. Wir können in der Thätigkeit ein Verhältniss im Nacheinander beobachten, das wir im Nebeneinander als Hypertrophie bezeichnen, eine übermässig starke Ernährung und Ausbildung eines Gliedes des Organismus, deren Folge eine Verkümmerung der übrigen und schliesslich eine Deteriorirung des gesammten Systems ist. So giebt es auch sozusagen hybride Lebensperioden, die mit Thätigkeit überfüllt sind, aber eine Verkümmerung der Thätigkeit späterer nach sich ziehen, und, von den Verhältnissen des Individuums auf das Verhältniss zwischen Individuen übertragen, einzelne Menschen mit übermässig gesteigerter Thätigkeit, die sich zu ihrer Gruppe verhalten wie ein hypertrophisches Glied zum Körper. Man könnte ferner einwenden, dass gerade der Schurke oft eine ausserordentlich reiche Thätigkeit entfaltet; allein er lähmt dafür ein um so grösseres Quantum der Thätigkeit Anderer. Die Verhältnisse, die wir uns als die sittlich wünschenswerthen vorstellen, sind solche, die auf eine Harmonie aller Thätigkeiten, d. h. auf ein möglichst vollkommenes Sichausleben jeder einzelnen abzielen; die Zusammenfassung des Ethischen in der Maxime, die eigene Freiheit nur so weit zu benutzen, wie sie mit der Freiheit aller Anderen zusammen bestehen kann, drückt dies wenigstens nach der negativen Seite hin treffend aus. Diese Harmonie nun durchbricht der Unsittliche; er verhindert die Entfaltung der Kräfte, die den Anderen zur Erreichung seiner Ziele führen würden und deren Einschränkung eben nur insofern sittlich

geboten ist, als jedem die gleiche Möglichkeit gegeben werden muss. So rührig auch der Unsittliche sein mag, so ist seine Thätigkeit doch in ihren Folgen eine lähmende, das Handeln der Anderen und die Funktionen des sozialen Organismus paralysirende, ganz abgesehen davon, dass die Unsittlichkeit doch oft genug zu inneren und äusseren Lagen führt, in denen ihre hemmenden und die Thätigkeit abschneidenden Folgen an der unsittlichen Person selbst zu Tage treten; der Sprachgebrauch stimmt ganz mit unserer Auffassung überein, insofern er unter einem thätigen, thatkräftigen Menschen ohne weiteres einen im guten Sinne thätigen versteht. Nun wird man freilich sagen, dass das Böse in vielen Verhältnissen gerade als Ferment dient, dass es kräftige Reaktionen wachruft, dass die umfassendsten Thätigkeiten oft in's Werk gesetzt werden, um ihm zu begegnen oder seine Folgen auszugleichen. Allein zunächst giebt es kein Moralprinzip, dem der Einwand nicht gemacht werden könnte, dass gerade die Folgen dessen, was man im allgemeinen unsittlich nennt, gelegentlich ihm gemäss sein können. Denn dies ist nur das Resultat der häufigen Unabhängigkeit des wirklichen Geschehens von dem Verlauf, den unsere Absichten ihm geben möchten, nur das Resultat der Thatsache, dass der, der das Böse will, schliesslich doch oft genug das Gute schafft, und umgekehrt. Wenn wir derartige, die Ziele der Sittlichkeit fördernde Thaten dennoch unsittliche nennen, so geschieht es im Hinblick auf die Gesinnung des Thäters, die einen anderen als ihren thatsächlichen Erfolg beabsichtigte; wäre der letztere nur wirklich der subjektive Zweck gewesen, so müsste die That zweifellos als sittlich bezeichnet werden. Wenn also dem Moralprinzip der Thätigkeitssteigerung entgegengehalten würde, dass auch die Unsittlichkeit zu diesem Erfolge führe, so ist zu erwidern, dass dann eben diese Seite der Unsittlichkeit nicht unsittlich sei, sondern dass entweder entgegengesetzt gerichtete Folgen, die noch ausser jener eintreten und sie überwiegen, oder dass die subjektiv böse Tendenz des Handelnden die Bezeichnung

der That als unsittlicher herbeiführe. Ausserdem, wenn gewisse böse Elemente einer Gesammtheit von Nutzen in Bezug auf Thätigkeitssteigerung sind, so ist dies wesentlich doch nur dann der Fall, wenn das Ausbleiben des von ihnen erregten Reizes bösen Momenten anderer Art die Möglichkeit der Entfaltung gewährt hätte, der Faulheit, dem Leichtsinn, der Versumpfung; so dass jenes Böse nur das kleinere von zwei Uebeln ist, nur die geringere Thätigkeitshemmung mit sich bringt. Und wenn endlich dies eingewendet werden könnte, dass es oft ethischer Zweck ist, Anderen Arbeit zu ersparen, so ist erstens in vielen Fällen die Frage, ob nicht die eigene dazu übernommene Arbeit das Gesammtquantum der Thätigkeit dennoch auf seiner Höhe erhält, und zweitens geschieht es nicht, um jene Anderen dadurch zu Faullenzern zu machen, sondern um direkt und indirekt ihre Kraft für anderweitige Thätigkeit frei zu machen; der Werth aller Ersparniss liegt doch darin, dass man später um so mehr ausgeben kann.

Positiv nun lässt sich für unser Moralprinzip folgendes anführen, wobei wir von den allgemeinsten Beziehungen ausgehen. Wenn wir die Zustände der Welt im Denken rückwärts verfolgen, so münden wir an einer Verfassung des Gleichgewichts und der Unbeweglichkeit, von der alle Bewegungen auf eine uns freilich unbegreifliche Weise ihren Ursprung nehmen. Es ist nun möglich, jeden in endlicher Zeit liegenden Gleichgewichtszustand als das Resultat vorangegangener und zur Ausgleichung gelangter Bewegungen vorzustellen. Allein wie oft wir auch dieses Spiel zwischen Ruhe und Bewegtheit der Massen, zwischen latenter und wirkender Energie, in Gedanken wiederholen mögen, wir machen schliesslich doch eher an dem ersteren als an dem letzteren Zustand halt, es gelingt eher, uns eine absolut starre Ruhe des Alls zu denken, aus der dann erst seine Bewegung sich entwickelt hat, als die Anfangslosigkeit dieser letzteren vorzustellen. Die Bewegung erscheint uns also der Unbewegtheit gegenüber als der entwickelte, reifere, vollkommenere Zustand, und wenn

wir auch annehmen müssen, dass einst eine Zerstreuung der Energie und damit die vollkommene Gleichgewichtslage aller Atome eintreten werde, so stellen wir dieses doch als einen Tod, eine Rückbildung vor, während alle Entwicklung für uns Entwicklung von Bewegung ist; die Ruhe ist der unvollkommene Zustand des Nochnicht und des Nichtmehr, zwischen denen sich aller kosmische Fortschritt als immer vollkommneres Ueberführen von gebundener Energie in Thätigkeit vollzieht. Wir würden wahrscheinlich dieses makrokosmische Urtheil nicht fällen, wenn nicht eine Analogie mit mikrokosmischen Verhältnissen vorläge. Der Zustand der Ruhe und Unbewegtheit erscheint als der primitivere, über den hinaus die Entwicklung zu dem der Thätigkeit, der wachsenden Bewegung führt; nur dem Kinde und dem Greise verzeihen wir Thatenlosigkeit. Und wer selber thätig ist, regt Thätigkeit an; die sozialen Verhältnisse liegen so, dass wenigstens auf die Dauer und von seltenen Konstellationen abgesehen der Einzelne nicht thätig sein kann, ohne vermittelst der unzähligen Verbindungsfäden zwischen ihm und seiner Umgebung auch diese zum Handeln zu veranlassen, und umgekehrt setzt seine Thätigkeit wieder vorangegangene und nebengeordnete voraus. Wo Kultursteigerung ist, da ist auch Thätigkeitssteigerung, und wenn man das Wesen der Kultur darein gesetzt hat, dass der Mensch sich die Naturkräfte diensthar mache, so bedeutet dies doch, dass ein immer grösserer Theil des in der Natur vorhandenen Kraftvorraths durch das menschliche Gehirn und die menschliche Hand hindurch geleitet wird, d. h. dass von diesen eine immer grössere Thätigkeit geleistet wird. Man hat zwar behauptet, die Maschinenarbeit verringere das Quantum der persönlich menschlichen Arbeit und darin läge gerade ihr Kulturwerth. Allein eine genauere Betrachtung hat gezeigt, dass dies keineswegs der Fall ist, sondern dass umgekehrt der einzelne Arbeiter in der Epoche der Dampfkraft mehr persönliche Arbeit leistet, als in der der Handarbeit. Alle Ersparniss an Arbeit hat innerhalb des Kulturprozesses nur

den Zweck, dass die freigewordene Kraft nun anderen Zielen zugewendet wird und zwar solchen, für welche die Ersparniss noch nicht gefunden ist, und die desshalb grössere Ansprüche an die Thätigkeit stellen. An der höchsten Form oder Beziehung der Thätigkeit, der geistigen, lässt sich diese Doppelheit der Thätigkeitsentwicklung, sowohl Ersparniss wie Vermehrung der Arbeit zu bedeuten, klar einsehen. Die höheren geistigen Prozesse sind gegenüber den niedrigeren, in der Sinnlichkeit, dem Instinkt, den Reflexbewegungen befangenen, eine erhebliche Kraftersparniss; wer den höheren Begriff und seine Beziehungen, wer das allgemeine Gesetz kennt, dem ist ein grosses Quantum von Mühen abgenommen, das er sonst auf die Ergründung des einzelnen Falles und auf die Versuche mit ihm verwenden musste. Je vollkommener das Denken ist, je verdichteter in ihm die Schlussreihen sind, die der niedrigere Geist in extenso durchlaufen muss, desto schneller gelangt es zu seinen praktischen Zielen, desto mehr sind ihm die Um- und Abwege erspart, durch welche die rohe und unmethodische Empirie unser Handeln führt. Der Astronom, der Veränderungen am Sternenhimmel mit der grössten Sicherheit berechnet, zu deren sinnlicher Beobachtung vielleicht sein Leben nicht ausreichte; der Gesetzgeber, der eine Institution schafft, die einer unberechenbaren Zahl von Einzelwesen die Möglichkeit und Sicherheit zur Erreichung wirthschaftlicher, sozialer u. a. Zwecke giebt, die sie durch ihre Einzelbemühungen nie erlangt hätten; der Kaufmann, der auf Vorausberechnung wirthschaftlicher Konjunkturen hin Unternehmungen in's Werk setzt, die an Chance und an objektiver Nützlichkeit weit diejenigen übertreffen, die erst, nachdem jene eingetreten, den nun fühlbar gewordenen Bedürfnissen genügen wollen, — alle diese gelangen zu ihren Erfolgen vermöge der Kraftersparniss, die ihrem Denken gegenüber dem unvollkommeneren eigen ist. Es ist nun wohl möglich, dass in all diesen Fällen höherer und differenzirterer Entwicklung absolut genommen mehr Kraft verbraucht wird als früher, aber im Verhältniss zum Erfolge

wird jedenfalls viel weniger verbraucht. Das zeigt auch der Eigensinn und die Einseitigkeit, die sich die Mühe sparen, über die Umstände des einzelnen Falles nachzudenken und sich ihnen anzupassen, indem sie einen einzigen nicht mehr modifizirbaren Gedanken durch alle möglichen Verhältnisse durchführen; kein Zweifel, dass sie schliesslich gerade dadurch mehr Kraft brauchen, als wenn sie dem Prinzip der Differenzirung gemäss sich der Verschiedenheit der Umstände anpassten. Und wie das vollkommenere Denken zum roheren, so verhält sich das Denken überhaupt zu der noch nicht zum Denken vorgeschrittenen Entwicklungsstufe; wenn das Volk sagt: „Was man nicht im Kopf hat, muss man in den Beinen haben" so deutet dies die Wahrheit an, dass das Denken die körperliche Mühe ersetzt, dass es dasjenige Mittel im Kampfe um's Dasein ist, das die Ziele des Lebens auf die kürzeste und sparsamste Art erreicht; daher brauchen die Menschen auch, jenen merkwürdigen Parallelismus der Entwicklung im Raume mit der in der Zeit wiederum aufzeigend, um so weniger Raum zum Leben, je höhere Intelligenz sie besitzen, denn während den niedrigeren Rassen stets nur ein relativ grosses Gebiet den Lebensunterhalt liefern kann, steigt die Zusammendrängung der Menschen, die Raumersparniss mit der wachsenden Kultur. Auch kann man ohne Zweifel das ganze Entwicklungsprinzip der Differenzirung unter den Begriff der Kraftersparniss bringen. Bei vollständiger Differenzirung wird für jeden Zweck nur genau dasjenige zirkumskripte Organ und genau diejenige Kraft aufgewendet, die gerade dafür erforderlich ist. Aller Fortschritt der Geschicklichkeit liegt in dieser Richtung; denn Ungeschicklichkeit ist nur dies, dass ausser der für die augenblickliche Absicht zweckmässigen Innervation noch andere auftreten, die den Erfolg jener durchkreuzen und ablenken; das Kind, der Ungeübte bewegt oft den ganzen Körper, wo er nur ein Glied, die ganze Hand, wo er nur einen Finger bewegen sollte. Aus dieser Kraftverschwendung erklärt sich die Ermüdung, die neue Bewegungs-

formen zunächst mit sich führen. Geschicklichkeit ist Krafterspariss, insofern sie das allein Nöthige und Erforderte aus seinen ursprünglichen Verflechtungen mit dem teleologisch nicht Dazugehörigen herausdifferenzirt und für sich allein wirken lässt. Nach den folgenden Richtungen insbesondere tritt die Krafterspariss als Mittel oder Ausdruck der Gattungsentwicklung auf. Der Fortschritt dieser beruht zum grossen Theil darauf, dass die erblichen Eigenschaften der Eltern an den Kindern etwas früher hervortreten als an jenen, dass die Regel der homochronen Vererbung zu Gunsten einer früheren Entwicklung übertreten wird. Da zur Erscheinung einer Eigenschaft das Zusammenwirken angeborener Anlage und persönlicher aktiver und passiver Schicksale erforderlich ist, so würde bei der durchschnittlichen Gleichförmigkeit dieser ein Fortschritt schwer erzielbar sein, wenn nicht das mitgebrachte Element eine immer geringer werdende Zeit zu seinem Hervortreten brauchte. Dadurch, dass es keiner so langen Wachsthumsentwicklung mehr bedarf, wird Kraft und Zeit für weitergehenden Erwerb von Eigenschaften und Fähigkeiten gewonnen; in je kürzerer Zeit der Einzelne die Zustände der vorangegangenen Generationen durchläuft, in je früherem Alter sich bei ihm die Kräfte entwickeln, die die Individuen vergangener Zeiten langsam und in späterem Alter aufweisen, desto reicher wird es sich ausbilden können; die Schnelligkeit, mit der das höhere Wesen die Entwicklungsstufen seiner Art in seiner eigenen Entwicklung wiederholt, entspricht der Schnelligkeit und Gedrängtheit im Ablauf der Schlussreihen, durch welche sich die höhere Intelligenz auszeichnet. Desshalb findet sich bei wachsender Kultur auch wachsende Frühreife und die Klage, es gäbe keine Kinder mehr, hängt offenbar mit der immer kondensirteren und zeitigeren Vererbung zusammen, wobei man freilich auch noch den entsprechenden Prozess in den objektivirten Inhalten des öffentlichen Geistes in Rechnung zu ziehen hat, infolge dessen das Kind noch ausser dem, was es von seinen Eltern direkt

ererbt, auch in dem Leben, von dem es umgeben ist, und aus dem es direkt und indirekt lernt, immer kondensirtere geistige Inhalte überliefert erhält. Die Kraftersparniss, die in dieser Kondensirung liegt, tritt besonders da hervor, wo es sich weniger um den Erwerb nützlicher, als um den Verlust schädlicher Eigenschaften handelt. Die in den Taschenkrebsen schmarotzenden Binnenasseln haben fast alle Eigenschaften der im Freien lebenden Asseln verloren: die Form und Segmentirung des Körpers, die Augen und Kiefern, die Fühler und die Beine; denn alles dies brauchen sie nicht bei ihrer für immer an der Leber ihres Wirthes haftenden Lebensweise. Die Jungen derselben aber, welche eine Zeit lang frei leben müssen, ehe sie einen neuen Wirth gefunden, haben vollkommene Asselgestalt mit Kerben, Augen, Kiefern, Fühlern und Beinen und verlieren dieses alles erst nach der Einwanderung in einen Wirth, in dem sie nun mit verdichteter Geschwindigkeit alle die Nachbildungen in sich wiederholen, die ihr ganzes Geschlecht zu jenem Zustand geführt haben. Die amerikanische Dickkopfente hat das Flugvermögen verloren und zwar offenbar wegen Nichtgebrauchs, so dass die Rückbildung des betreffenden Vermögens eine Kraftersparniss und also nützlich war; nun zeigt sich aber das Merkwürdige, dass die ganz jungen Thiere noch fliegen können und dieses Vermögen erst nach einiger Zeit verlieren; offenbar muss in früheren Zeiten das Flugvermögen bei den Individuen viel länger bestanden haben und wird wahrscheinlich erst im höheren Alter durch den Nichtgebrauch verkümmert sein. Die längere und kondensirtere Vererbung bewirkt also auch ein immer früheres Eintreten sogar der negativen Zuchtwahlfolgen. Und nicht nur solche Eigenschaften, die die Eltern erst in späteren Jahren verloren haben, verlieren die Kinder in früheren, sondern auch solche, die jene überhaupt nicht verloren haben. Die kindlichen Ungezogenheiten, die Neigung zur Lüge, die Grausamkeit, die Zerstörungslust, die rücksichtslose Selbstsucht, die so oft im Kindesalter hervortreten, entsprechen offenbar jenem früheren

Standpunkt unserer Gattung, dessen sittliche Rohheit uns an den Naturvölkern entsetzt und den die jetzigen Individuen in so viel früherer und abgekürzter Periode durchlaufen. Auch bei auf einander folgenden Generationen ist dieser Prozess zu bemerken; es ist nicht so sehr selten, dass an Kindern gewisse verwerfliche Eigenschaften ihrer Eltern hervortreten, allein in einem früheren Alter und nach diesem verschwinden, gewissermaassen als moralische Kinderkrankheiten. Der Fortschritt der Gattung liegt nun darin, dass dieses angeerbte Uebel in möglichst gedrängter, d. h. früh auftretender und früh verschwindender Form in die Erscheinung tritt. Wie man annimmt, dass derjenige gesunder sei, der die Kinderkrankheiten durchgemacht hat, weil nach der populären Vorstellungsweise der Körper sich dadurch von den bei der Geburt mitbekommenen Krankheitsstoffen so zu sagen in kompendiöser Form befreit, so sieht es der Volksinstinkt auch eher gern, wenn Kinder recht ungezogen und unbändig sind. Es werden dadurch in immer früherer Epoche gleichsam die Passiva der Gattungserbschaft absolvirt, die so immer mehr sub beneficio inventarii angetreten wird. Es wird immer mehr von der Kraft gespart, die sonst für den Einzelnen und die Gattung mit der Entwicklung und Funktionirung solcher Eigenschaften verbraucht würde, die einst aus Gründen der Nützlichkeit angezüchtet, nun unnütz geworden und nur aus Ursachen der Vererbung dem Einzelnen auf seinen Weg mitgegeben werden.

Aber alle diese Ersparniss an Kraft bedeutet nicht eine Verminderung der Thätigkeit. Zunächst verbraucht die Gehirnthätigkeit, durch die die sonstige Arbeit gespart wird, offenbar ein sehr hohes Maass von Kraft und ist vielleicht die lebhafteste überhaupt vorkommende Thätigkeit. Wir haben uns wohl vorzustellen, dass im Gehirn, dem Gipfelpunkt der organischen Entwicklung, ein ausserordentliches Quantum von Spannkräften aufgespeichert liegt. Dadurch ist die oft wunderbare Kraft zu verstehen, die der Körper auf Grund von

Gefühlen und Entschlüssen entfaltet, die Leistungsfähigkeit schwacher Muskeln, wenn sie von einem energischen Geiste aus innervirt werden. Das Gehirn ist offenbar imstande, eine grosse Kraftsumme abzugeben, und die äusserst lebhafte Bewegung, in die es den Körper versetzt, weist auf den gleichen Charakter der innerhalb seiner vor sich gehenden Thätigkeit hin. Damit stimmt auch die Erschöpfung und Ermüdung überein, die sich nach geistiger Arbeit oft in so viel höherem Grade einstellt, als nach körperlicher. Die Thätigkeit des Gehirns verhält sich zu der des übrigen Körpers nicht nur dem Resultat nach gleichsam wie Maschinenarbeit zur Handarbeit, sondern stellt auch objektiv einen so viel höheren Kraftverbrauch dar und offenbar um so mehr, je mehr sie rein zentral ist, d. h. je abstrakter, vergeistigter, weniger sinnlich sie ist. Für diese Annahme, dass die höhere geistige Thätigkeit ein quantitatives Mehr der sinnlichen gegenüber bedeutet, spricht es, dass wir nach einem geistigen Genuss oder geistiger Anstrengung noch einen sinnlichen voll geniessen können, während das Umgekehrte nicht möglich ist. Je mehr unser Gehirn in Thätigkeit gezogen ist, desto mehr Arbeit wird geleistet, und wir können wohl die leichtere nach der schwereren, aber viel weniger die schwere nach der leichten leisten. Der zweite Grund aber, aus dem Kraftersparniss nicht Thätigkeitsersparniss bedeutet, ist der, dass thatsächlich diejenigen Menschen, die die zweckmässigste und geistigste, d. h. kraftersparendste Arbeit leisten, auch in Hinsicht der äusseren Quantität der Thätigkeit obenan zu stehen pflegen. Wenn die Behauptung, dass das Genie nur im Fleisse bestände, obgleich von einem selbst genialen Menschen ausgesprochen, auch falsch ist, so bleibt doch dies bestehen, dass die Gehirne, die am besten arbeiten, meistens nicht nur relativ und in Hinsicht auf die Resultate, sondern auch absolut genommen und in Hinsicht auf die subjektive Leistung am meisten arbeiten. Diejenigen Personen, welche vermöge der vollkommeneren Denkmethoden intensiver, d. h. in gleicher Zeit mehr denken, denken auch

extensiv mehr, d. h. verbringen weniger Zeit gedankenlos; und was für das Denken gilt, gilt auch für jede niedrigere Stufe des Arbeitens. Dieses Verhältniss, das innerhalb des gleichen Kulturkreises öfters durch allerhand Nebenursachen und -wirkungen verdeckt werden mag, springt klar in die Augen, sobald man den europäischen und nordamerikanischen Arbeiter jedes Gebietes mit den Arbeitern weniger zivilisirter Rassen vergleicht. Die geistige Kluft zwischen der Bildungsaristokratie und den ungebildeten Massen verbreitert sich eben dadurch, dass die bessere und förderlichere Methode des Arbeitens zugleich mit einer grösseren Ausdehnung und Anspannung der Arbeitskraft, dass die Erhöhung der Qualität mit einer gleichen der Quantität verbunden ist, so dass der geistige Fortschritt, ähnlich der Werbekraft des Kapitals, gleichsam nicht in arithmetischer, sondern in geometrischer Progression stattfindet, und jede Stufe sich von der vorhergehenden mehr unterscheidet als diese ihrerseits von ihrer Vorgängerin.

Wenn nun auch zugegeben wird, dass die thatsächliche Entwicklung der Welt zugleich Thätigkeitssteigerung ist, so erscheint die Thätigkeit doch immer noch als blosses Mittel zur Herbeiführung von Zuständen und Empfindungen, die das eigentliche Ziel des sittlichen Handelns bilden; die Thätigkeit selbst zum Zwecke der Thätigkeit zu setzen, scheint ein Widerspruch und scheint dasjenige, was nur Form und äussere Bedingung ist, zum Inhalt und zum Wesen des Fortschritts und der Sittlichkeit zu machen. Es ist mir indess zweifelhaft, ob diese Zustände, die wir als inhaltliche Endzwecke des sittlichen Handelns vorstellen, uns endgültig befriedigen würden, wenn wir nicht über sie hinaus an Thätigkeiten dächten, zu denen sie wieder blosse Bedingung sind. Dass etwa ein einzelner Mensch durch unser Handeln von einem Schmerz befreit oder um eine Glücksempfindung bereichert wird, würde einem höheren sittlichen Bewusstsein noch nicht als wirklicher Abschluss der ethischen Zweckreihe erscheinen,

sobald sich nicht der Gedanke damit verbindet, dass jener nun seinerseits thätig wird, dass Kräfte zum Handeln und Wirken in ihm frei werden, und wo wir dennoch mit jenem altruistischen Eudämonismus abschliessen, lässt sich noch fragen, ob er nicht ursprünglich nur Mittel zur Thätigkeitssteigerung war und nur durch den oft angeführten Prozess der psychologischen Steigerung der Mittel zur Würde eines Endzwecks jene abschliessende Bedeutung für uns erlangt hat. Die Entwicklungslehre wenigstens giebt manche Anweisung darauf, dass die Lust auch nur als ein Mittel im Kampf um's Dasein den Lebewesen angezüchtet worden ist, um ihre Kräfte zu heben und ihre Thätigkeit anzuspornen, so dass es unserem eigenen Bewusstsein zwar scheinen mag, als wären wir thätig, weil dieses ein Mittel der Lust ist, dass wir aber den tieferen Zusammenhängen nach die Lust suchen, weil sie ein Mittel zur Thätigkeit ist; in jedem Falle greifen beide Momente der Zeitfolge nach so in einander ein, in der Kette des realen Lebens ist jedes der beiden Glieder so von dem anderen begrenzt, dass wenigstens die dogmatische Sicherheit, mit der man eines derselben zum Schlussgliede der teleologischen Kette macht, keine objektive Berechtigung besitzt. Kein irdischer Zustand befriedigt uns definitiv, der nicht wieder der Ausgangspunkt einer weiteren Entwicklungsreihe ist. Wenn wir von jener Erstarrung der Moralgebote absehen, die bloss vorbereitende und vermittelnde Zustände als kategorische Endzwecke erscheinen lässt, wenn wir vielmehr die sittlich teleologische Reihe so undogmatisch wie möglich zu verfolgen suchen, so sehen wir, dass sie nirgends abgeschlossen werden kann, dass alles Zuständliche, jeder realisirte Inhalt nur ein Durchgangspunkt für weitere daran sich knüpfende Bewegung ist. Jeder Zustand wird sozusagen zu Gunsten einer fortschreitenden Thätigkeit wieder annullirt, und diese allein ist das Gemeinsame, das in immer erhöhtem Grade jedem weiteren Ziele der Kultur und der Sittlichkeit eigen ist, nachdem das frühere als ein überwundenes oder zu überwindendes er-

kannt ist. In unzähligen Formen ist schon ausgesprochen worden, dass das Streben und Ringen das Höchste und Letzte ist, wozu wir kommen können, dass dieses selbst und nicht erst seine Ziele mit der definitiven Befriedigung des Lebens identisch wäre.

Und was für den Einzelnen in subjektiver Hinsicht derartig wirkt, muss er sittlicher Weise auch für die Anderen und als allgemeines Prinzip zu erzielen suchen. Wenn ich für mich selbst Thätigkeit als das höchste Lebensprinzip erkenne, so könnte es zwar zunächst scheinen, als vertrüge es sich damit, als den eigentlichen Endzweck dieser Thätigkeit das Glück oder überhaupt gewisse stabile Zustände Anderer zu setzen. Allein offenbar erstrecken sich meine Pflichten über den Kreis derer hinaus, auf und für die ich unmittelbar wirken kann, auf weitere Kreise, also zunächst auf diejenigen, die sich zu den mir näher Stehenden verhalten wie ich zu diesen — also ungefähr wie die Pflicht des Vaters zunächst zwar seinen Kindern gilt, aber für ein tieferes Bewusstsein doch durch diese hindurch seinen Enkeln und der Gattung überhaupt. Ist dies aber der Fall, so ist es auch meine Pflicht, für ein derartiges Benehmen der meinem Einfluss irgend zugänglichen Kreise gegenüber den mir unzugänglichen zu sorgen, wie es mir jenen gegenüber Pflicht ist; erweitern sich so die Kreise von den durch mich beeinflussbaren zu den nicht beeinflussbaren, und ist mein Pflichtbewusstsein gegen diese dennoch nicht gleichgiltig, so folgt nothwendig, dass die Ziele meines Handelns, also meines Einflusses auf bestimmte Personen und Kreise sittlicher Weise in der Verbreitung meiner eigenen Handlungsweise liegen müssen; angesichts der in's Unendliche hinaussehenden Entwicklung der Gattung kann meine Pflicht ihr gegenüber nicht damit abgeschlossen sein, dass irgend ein bestimmter Zustand bestimmter Personen erzielt werde, sondern nur damit, dass alle Menschen, soweit ich sie beeinflussen kann, in sittlichem Sinne weiter wirken; so darf ich offenbar nicht tolerant gegen Intoleranz sein, weil,

wenn ich Toleranz einmal als Pflicht, die man Anderen schulde, erkannt habe, ich sie nicht nur selbst üben, sondern auch ihrer Verneinung und Hemmung durch Andere, soweit an mir ist, in den Weg treten muss. Die Behauptung Kants, unser Ziel müsse in Bezug auf uns selbst zwar Sittlichkeit, in Bezug auf Andere aber könne es nur Glückseligkeit sein, spricht eine entschieden falsche Beschränkung aus. Wenn die Thätigkeit meine Pflicht ist, so ist es auch meine Pflicht, sie zur Pflicht Anderer zu machen, und die sittliche Qualität meiner Thätigkeit misst sich nach dem Grade, in dem sie diese weitergehende Wirkung ausübt. Hierdurch wird die Thätigkeit als Moralprinzip ihres anscheinend formalen und inhaltsleeren Charakters entkleidet, sie erhält einen Zweck, auf welchen die Beziehung über ihre sittliche Qualität entscheidet, wenngleich dieser Zweck seinerseits wieder nur Thätigkeitssteigerung ist. Nun kann nicht mehr eingeworfen werden, dass dieses Prinzip die allgemein als unsittlich bezeichnete Handlung mit der sittlichen gleichstellte, wenn nur das gleiche Maass von thätiger Kraft in ihr zum Ausdruck käme; denn dieser Einwurf setzt gerade das naiv voraus, was hier bestritten wird: dass Thätigkeitssteigerung und Sittlichkeit zwei von einander unabhängige Begriffe wären, die nicht in einer nothwendigen, sondern nur in einer gelegentlichen synthetischen Verbindung ständen. Es lässt sich eben umgekehrt annehmen, dass Sittlichkeit einer Handlung garnichts bedeute, als die von ihr ausgehende Steigerung menschlicher Thätigkeit, dass sie nur der analytische Name für diese ist, und dass, wenn wir eine sehr starke und ausgedehnte Thätigkeit dennoch unsittlich nennen, dieses das Resultat der Gattungserfahrung darüber ist, dass sie in ihren weiteren und weitesten Konsequenzen mehr thätigkeitshemmend als -fördernd wirkt; so wird doch auch der Utilitarier die Hervorbringung einer hohen und verbreiteten Lust dennoch unsittlich nennen, wenn er sieht, dass ihre Folgen zweiter und dritter Ordnung in ihrem Gesammteffekt die Unlust überwiegen lassen. Es ist vielleicht nur eine Folge unserer Beschränktheit, wenn wir

mit irgendwelchen Zuständlichkeiten oder in sich abgeschlossenen Empfindungen die sittlichen Zweckreihen zum Abschluss bringen, weil wir die Unendlichkeit des ethischen Prozesses, in dem die Thätigkeit sich selbst zum Zweck wird, gerade so aber der makrokosmischen Entwicklung sich am vollkommensten anpasst, schwer ausdenken können. In keinem Falle brauchte die Thatsache, dass wir in unserem Bewusstsein nichts von diesem Moralprinzip finden, die Möglichkeit auszuschliessen, dass sich die materiell bestimmten Pflichtgebote auf jenes zurückführen liessen; es giebt keinen Versuch, ein Höchstes und Letztes in der Moral auszusprechen, der bestehen könnte ohne die Annahme, dass die Menschen Unzähliges thun und Unzähliges glauben thun zu sollen, ohne eine Ahnung von den tieferen Gründen oder dem höchsten einheitlichen Zwecke desselben zu haben.

Ich will doch erwähnen, dass das ästhetische Ideal die ganz entsprechende Ausdeutung verträgt. Der Reiz der Kunst beruht vielleicht auf der Fülle der Bewegung, der Thätigkeit, die innerhalb des Rahmens des einzelnen Kunstwerks zusammengedrängt ist und die der Beschauer und Hörer mit durchmacht; in drei Theaterstunden erleben wir eine Fülle von Schicksalen mit, der fruchtbare Moment des Bildwerkes drängt den reichsten Verlauf von Geschehnissen in sich zusammen, die wir in abgekürzter Form durch produktive Phantasie vorstellend erleben, der Reiz der Musik beruht jedenfalls zum Theil auf der Mannigfaltigkeit und Fülle der Bewegung, die sie darstellt und hervorruft, sei es dadurch, dass die verschiedenen Schwingungszustände des Kehlkopfes im Gesange mit besonderer Leichtigkeit in einander übergehen und dadurch eine kraftsparende, d. h. im Verhältniss zur aufgewendeten Kraft besonders lebhafte Bewegung stattfindet; sei es, weil die schnell wechselnden Muskelinnervationen, deren es zum Singen einer Melodie bedarf, eine gleiche innere Thätigkeit darstellen, wie die Bewegung der Glieder, und desshalb ein Symbol oder Abbild desjenigen freudigen Kraftgefühles

sind, das die letztere begleitet; und eine leicht auszuführende Analogie hiermit erklärt es vielleicht auch, wesshalb der Tanz ein Recht hat, unter die Künste gezählt zu werden. Den eudämonistischen Werth der Thätigkeit deutet der Doppelsinn des Wortes „Reiz“ an: ein Reiz ist dasjenige, was eine Bewegung auslöst, eine Reaktion, die doch Aktion ist, veranlasst, und andrerseits der Ausdruck für den Werth des Lebens und seiner Ereignisse. Wenn man vom Kunstwerk verlangt, dass es einen Typus, ein Allgemeines, jenseits der individuellen Zufälligkeit Stehendes gebe, so bedeutet dies doch, dass eine möglichst grosse Anzahl von individuellen Existenzen in ihm ihren gemeinsamen Punkt finden, gewissermaassen in ihm komprimirt sind. Der Grund des Vergnügens an diesem wesentlichen Charakter des Kunstwerks ist nun vielleicht der, dass durch ihn eine möglichst grosse Fülle von Vorstellungen angeregt werden, dass die durch die Form des Typischen herbeigeführte Konzentrirung eines möglichst grossen Stückes Welt eine entsprechend umfassende Bewegung, eine lebhafteste Thätigkeit im Innern des Aufnehmenden bewirkt. Auch die allgemeine Giltigkeit, die das ästhetische Urtheil für sich fordert und oft findet, ermöglicht sich durch die Fülle der Vorstellungen, die das Schöne als solches begleiten. Durch sie tritt ein Ausgleichen des Ungleichen ein, gewissermaassen ein Durchschnitt, in dem das Eigenartige und Extreme einzelner Vorstellungskreise der Individuen seine Paralysirung findet und dadurch höchst verschiedene Individuen zu gleichen Resultaten kommen können. Und wenn man nun das Vergnügen am Kunstwerk in den leichten, ungehemmten Ablauf der Vorstellungen gesetzt hat, so harmonirt das ganz mit dieser Theorie, die insbesondere den Zusammenhang des objektiven Inhalts des Kunstwerks mit dem subjektiven ästhetischen Vorgang klar stellt. Wie das Kunstwerk, weil es einen Typus giebt, eine grösste Fülle objektiver Vorgänge oder objektiver Existenzen in sich repräsentirt, so sind wir im Geniessen desselben reinste, komprimirte Aktivität, da eben

die Ungehemmtheit des Vorstellungsverlaufs ein Maximum von Vorstellungsthätigkeit in dem gegebenen Rahmen bedeutet und ermöglicht. Das Kunstwerk spricht wie die Wissenschaft, nur in einer anderen Sprache, das Gesetz der Dinge aus und sammelt desshalb wie dieses objektiv und subjektiv die grösste Kraft und Thätigkeit im kleinsten Punkte und gewährt dadurch gleich jener das Gefühl, dass wir uns auf einem der höchsten Punkte überhaupt möglicher Entwicklung befinden.

Und dies berührt sich nun endlich mit dem Gedanken, um dessentwillen die ganze Erörterung über das Moralprinzip der Thätigkeit hier eingefügt wurde. Hat dasselbe nämlich eine wenn auch nur relative Geltung, so rechtfertigt es den Werth, den die Weite der Bewegung zwischen Lust und Schmerz ganz abgesehen vom Resultate ihrer Aufrechnung einem Leben verleiht. Denn Lust und Schmerz sind die Momente, von denen der ganz überwiegende Theil unserer Thätigkeit ausgeht, ebenso wie sie die Anzeichen für die Lebhaftigkeit der letzteren sind. Ohne allzuviel Ausnahmen zugeben zu müssen, wird man behaupten dürfen, dass die Schwingungsweite zwischen der Lust und dem Schmerz eines Lebens der Grösse seiner Thätigkeit proportional ist, wobei, einem naheliegenden Einwande zu begegnen, das Uebergewicht der Kraftentfaltung im Auge zu halten ist, das die geistige Thätigkeit der körperlichen gegenüber aufweist. Sehen wir von den sittlich selbstlosen Beweggründen ab, deren Zusammenhang mit subjektiver Lust und Unlust strittig ist, so ist es nur der Wunsch, grösste Lust zu erlangen oder grössten Schmerz zu vermeiden, was uns zu den grössten Thätigkeiten antreibt. Der von uns allen empfundene Werth eines energischen, nach den entgegengesetztesten Seiten hin schwingenden Gefühlslebens, unverständlich für jeden Utilitarismus und Eudämonismus, der nur nach der positiven oder negativen Summe des Ganzen fragt, wird sofort klar, wenn man Lust und Schmerz nicht mehr als die teleologischen Endpunkte,

sondern nur als Durchgangspunkte für die Thätigkeitssteigerung als definitiven Werth betrachtet.

Es scheint mir für denjenigen, der überhaupt ein materiales Moralprinzip sucht, um so unmöglicher, bei dem eudämonistischen stehen zu bleiben, als dieses sich bei näherem Zusehen als ein durchaus formales und der inhaltlichen Bestimmtheit entbehrendes darstellt. Es tritt nämlich zunächst die Frage an uns heran: Ist Glück nur derjenige Zustand, der von dem Empfindenden selbst als solcher beurtheilt wird, oder dürfen wir unter Umständen auch diejenige Handlung noch eudämonistisch nennen, deren Empfindungserfolg gegen den Willen desjenigen ist, dessen Glückssumme wir gerade damit zu erhöhen meinen. Wir glauben uns jedenfalls zu dem letzteren berechtigt, so lange es sich um blosse Vorbereitung für objektive Zustände handelt; einem Kind bereitet der Erzieher oft genug Empfindungen und veranlasst es zu Handlungen, die durchaus gegen den Willen des Kindes selbst sind, in der Ueberzeugung, dass die spätere Einsicht des Kindes selbst ihm diese als zu seinem Glück erforderlich zeigen wird. Oft genug glauben wir uns Jemandem in der Einsicht in die Mittel zu seinen Lebenszwecken überlegen und führen daraufhin vom Standpunkt des altruistischen Eudämonismus aus Zustände herbei, die durchaus nicht in der Richtung seines Willens liegen, — weil wir sicher sind, dass wenn die Wirkungen davon nur erst dasind, sie ihm schon erwünschte sein werden. Allein dem liegt noch immer der Gedanke zu Grunde, dass dasjenige, was wir an Jemandem thun, am letzten Ende mit seinem eigenen Willen übereinstimme. Zu gleicher Handlungsweise glauben wir uns auch oft noch berechtigt, wo es sich um mehr als Vorbereitungsstadien und Mittel zu einem erst später eingesehenen Endzwecke handelt. Wenn z. B. Eltern die Ehe ihrer Tochter mit einem von ihr geliebten Manne hindern, weil sie überzeugt sind, dass er sie unglücklich machen würde, so handeln sie nicht nur gegen den augenblicklichen, sondern vielleicht gegen den dauernden,

nie sich ändernden Willen des Mädchens. Ihre Handlungsweise ist nur durch die Voraussetzung zu rechtfertigen, dass es doch der eigentliche Wille ihres Kindes ist, so glücklich, beziehungsweise so wenig unglücklich wie möglich zu werden; und sie erfüllen diesen Willen, auch wenn das Mädchen selbst sich der Steigerung ihrer Glücksbilanz gegenüber dem von ihr selbst gewünschten Falle nie bewusst werden sollte. Angenommen aber, sie hätte genau die gleiche Einsicht in die Folgen der von ihr erstrebten Ehe, sie machte sich ebensowenig Illusionen über das ihr bevorstehende Unglück, beharrte aber nichtsdestoweniger auf ihrem Willen zur Ehe: so hörte, wie mir scheint, das Recht des elterlichen Einspruches auf, so weit es sich auf ethischen Eudämonismus gründet. Da das Wollen des Glücks eine letzte Thatsache ist, nach deren Begründung nicht weiter gefragt wird, so ist ebenso wenig dagegen einzuwenden, wenn Jemand seinem definitiven Wollen einen anderen Inhalt giebt. Es giebt genug Menschen, deren bewusstes Wollen sich vom Glück ab- und einem anderen Ziele zuwendet und dauernd zugewendet bleibt. Und ich glaube, dass der Altruismus sich dann nur auf Förderung des letzteren wird richten können, nicht aber darauf, jene völlig gegen ihren Willen glücklich zu machen.

Hierauf ist nun freilich leicht zu erwidern, dass es nur ein missverständlicher Ausdruck wäre, wenn ein Mensch irgend ein anderes Willensziel seinem Glück vorzuziehen glaubte; dann sei eben jenes andere sein Glück. Nur weil die überwiegende Anzahl der Menschen Glück nur aus bestimmten Zuständen und Verhältnissen zieht, habe sich mit diesen die Vorstellung verbunden, dass sie das Glück überhaupt ausmachten, und daher entstehe der Schein, dass, wenn jemand andere Ziele verfolge, er etwas anderes als sein Glück suche. Allein daran sei die vorurtheilsvolle Assoziation des ganz allgemeinen Glücksbegriffes mit zufälligen, wenn auch sehr verbreiteten speziellen Inhalten allein Schuld. Man könne von Niemandem a priori sagen, worin er sein Glück suchen

solle oder werde; ebensowenig dürfe er selbst sagen, es sei etwas anderes als Glück, was er sucht, wenn der Inhalt seines Strebens etwa ein anderer ist, als ihn die Majorität mit dem Glücksbegriff verbindet und desshalb schliesslich mit ihm identifizirt hat. Dann aber heisst der Satz: „Jeder will sein Glück“ nichts anderes als: Jeder will das, was er will; wir münden hier, wenngleich von etwas anderem Ausgangspunkt her, an den Schlussüberlegungen des ersten Absatzes dieses Kapitels und müssen sagen: fasst man den Begriff des Glücks so, dass seine Förderung am Anderen das vollbefriedigende Ziel des sittlichen Altruismus sein kann, so fällt es vollkommen mit dem Wollen zusammen, und der Satz: Der sittliche Mensch will das Glück des Anderen, bedeutet nur: Der sittliche Mensch will das, was der Andere will. Statt dass der Eudämonismus ein wahrhaft inhalterfülltes Prinzip sei, giebt er, auf seinen letzten Grund zurückgeführt, auch nur eine Formel, die alle Erfüllung nicht weniger erst von weiterer Erfahrung zu erwarten hat, wie der kategorische Imperativ, den er doch gerade in dieser Beziehung zu vervollständigen meinte.

Bei der Kritik des Utilitarismus hatte ich die psychologische Thatsache erwähnt, dass eine Vermehrung der irdischen Glückssumme unseren moralischen Sinn nicht befriedigt, wenn sie nicht den Würdigen trifft; ebenso bereitet uns die Vermehrung der Leidenssumme kein moralisches Missbehagen, wenn sie denjenigen affizirt, der uns eine Strafe zu verdienen scheint. Unter allen Anforderungen, die das sittliche Bewusstsein an die Ordnung der Dinge stellt, ist die Realisirung dieses Verhältnisses, des Zusammenfallens von Tugend und Glückseligkeit, eine der unabweislichsten, so unabweislich, dass wir Tugend definirt finden als die Würdigkeit, glücklich zu sein.

So unmittelbar und logisch erforderlich indess scheint

mir die Gedankenverbindung der beiden Elemente nicht; aus dem Begriff einer bestimmten That folgt keineswegs, dass der Thäter Unlust erleiden oder Lust empfinden solle. Vielmehr wird es ganz besonderer historischer Entwicklungen bedürfen, um diesen Zusammenhang entstehen und fest werden zu lassen. Ueber den Ursprung der Reaktion auf das Böse liegt eine Vermuthung näher, als es betreffs des Lohnes der Tugend der Fall ist. Unter den primitiveren Trieben der menschlichen Natur finde ich keinen, aus dem die Strafe hervorgegangen sein könnte, ausser den Rachetrieb. Die Idee, dass die Strafe den Uebelthäter bessern oder Andere von der gleichen That abschrecken solle, setzt eine Höhe des Zweckbewusstseins voraus, die eine rohere Kultur überhaupt nicht kennt. Aus dem individuellen Wunsche der Vergeltung eines dem Indviduum angethanen Uebels entwickelt sich auf dem Wege, auf dem überhaupt die Sozialseele ihren Inhalt gewinnt, das Bestreben, demjenigen ein Leid anzuthun, der einer sozialen Gruppe Schaden zufügte. Die Talion ist nur die äusserlich quantitative Ausgestaltung des Prinzips, das in der That jeder Strafe ursprünglich zu Grunde liegt: du hast Leiden bereitet, also sollst du Leiden empfinden. Den Rachetrieb selbst nun treffen wir zwar schon bei den Thieren und manchmal in erstaunlicher Ausbildung an, allein er ist offenbar auch schon ein nicht ganz ursprünglicher, sondern scheint mir aus dem Schutz- und Abwehrtriebe hervorgegangen zu sein. Gegen Angriffe giebt es ausser der Flucht eben nur das Mittel, den Angreifer unschädlich zu machen, und nur durch das gleiche Mittel kann man die Beute gewinnen, die ein Anderer uns streitig macht. Dadurch wird die Beschädigung des Anderen unmittelbar assoziirt mit derjenigen, welche uns von ihm widerfährt. Indem die Selbsterhaltung die Vertheidigung mit sich bringt, setzt sie uns in die Nothwendigkeit, den Beschädiger zu beschädigen, weil dies das einzige Mittel ist, der Beschädigung Einhalt zu thun. Dadurch wird, wie schon angedeutet, mein Leid in psychologische Verbindung mit einem Leide desjenigen

gesetzt, der mir jenes zufügt; das, was nur Mittel und Begleiterscheinung der nothwendigen Selbsterhaltung ist, wird schliesslich wie so oft, zu einem selbständigen Triebe: die Schmerzzufügung, die die sekundäre Folge der Abwehr selbsterlittenen Schmerzes ist, wird schliesslich auch nach Wegfall des Vertheidigungszweckes begehrt und so entsteht aus ihr der Rachetrieb, der schon etwas Höheres und Objektiveres ist. Denn er fragt nicht mehr nach der Wirkung, die der Schmerz des Anderen auf unsere eigenen Zustände hat, sondern empfindet denselben, der auf unseren durch jenen erlittenen Schmerz folgt, als einen für sich befriedigenden Werth, sogar in dem Maasse, dass, um ihn zu erreichen, oft ein ganz unverhältnissmässiges Quantum eigener Gefahr und eigenen Leidens dafür in den Kauf genommen wird. Wie dieser Objektivirungsprozess nun sich weiter fortsetzt, insofern auch in demjenigen, den die That des Unsittlichen persönlich nicht affizirt, der Wunsch nach einer diesem zuzufügenden Vergeltung lebendig wird, wie schliesslich die unsittliche That für unsere Vorstellung rein objektiv Strafe verdient, in völliger Ablösung von dem Rachegefühl einer direkt oder indirekt betroffenen Person — das ist eine verhältnissmässig leicht einzusehende Entwicklung der ethischen Forderung eines Parallelismus von Schuld und Strafe.

Die Entwicklung des Verlangens, dass der Tugend ein Zuwachs an Glückseligkeit entspreche, ist indess keineswegs einfach als Gegenstück jener zu konstruiren. Die Vergeltung des Bösen hat, wenn sie meiner Vermuthung gemäss aus dem Abwehrtrieb hervorgegangen ist, einen evolutionistischen Zweck; auf eine so primitive Stufe unserer Gattungsentwicklung geht aber jener zweite Parallelismus, so viel ich sehe, nicht zurück. Ich führe über seinen Ursprung einige Vermuthungen an. Zunächst ist für die Zeiten, wo neben der naiven Hingabe an die Gruppe bezw. an die Familie ein ebenso naiver Egoismus herrschte, anzunehmen, dass ich meinen Vortheil, so weit er von dem Willen eines Anderen abhängig war, nur erreichte, indem ich diesem meinerseits einen Vortheil gewährte oder

versprach; der Lohn ist das Motiv, das den einfach egoistischen Menschen bewegt, Andere zu fördern. Nennt man das letztere Tugend, so ist ihr also der Lohn in diesem Falle nicht gefolgt, sondern ihr wenigstens psychologisch vorausgegangen. Die Steigerung der eigenen Glückseligkeit war freilich die Folge des altruistischen Handelns, aber dies letztere trat nur ein, weil jene Folge damit verknüpft war. Die einfache Nothwendigkeit, Lohn zu gewähren, um einen Menschen Interessen dienstbar zu machen, die nicht seine eigenen waren, erscheint als die nächstliegende Veranlassung der Verbindung zwischen Tugend und Glückssteigerung. Die Vorstellung, dass die erstere die zweite verdient, dass sie sachlich ihre Folge sein soll, ist offenbar nur die Objektivirung der psychologischen Thatsache, dass, wie die Menschen nun einmal sind, jene nicht ohne diese geübt wurde. Derartige Ideale entstehen, indem die psychologischen Mittelglieder ausgeschaltet werden, die nicht das gleiche Maass von handgreiflicher Sichtbarkeit haben, wie die äusseren Geschehnisse, die sie verbinden. Während Kant sehr richtig einsah, dass die reale Harmonie von Tugend und Glückseligkeit nicht von selbst durch irgend eine logische Konsequenz eintrete, sondern immer besonderer historischer Bedingungen zu ihrer Verwirklichung bedürfe, übersah er doch, dass auch der ideelle Zusammenhang beider Momente, die blosse Forderung ihrer Harmonie nicht ohne eben solche zustande kommt und keineswegs eine rationale Nothwendigkeit ist. Wir ergründen aber den Schein solcher rationalen Nothwendigkeit, wenn wir das psychologische Band aufweisen, das die an sich auseinanderliegenden Vorgänge thatsächlich verknüpft. Wenn in der Wirklichkeit Niemand dem Anderen gegenüber gut ist, ausser wenn er Lohn dafür erhält, entsteht leicht die Idee, dass sachlich eines dem anderen zu folgen habe, dass das Handeln für Andere Lohn verdiene. Wie im Gebiet des Seins die Kausalität die Wahrnehmungsfolge der Erscheinungen zu einem Erfolgen der einen aus der anderen verfestigt, so hypostasirt sich auf ethischem Gebiet aus der

thatsächlichen, aber durch ein bloss egoistisch-utilitarisches Moment vermittelten Folge von Tugend und Vortheil die Vorstellung, dass letzterer aus der ersteren folgen solle, dass wenigstens im Reiche des Ideals und des Sollens eine sachliche Beziehung zwischen beiden bestehe.

Vielleicht trägt zur Entstehung derselben noch das folgende Moment aus den früheren Stadien der Kulturentwicklung bei. In diesen ist nämlich der Glückliche, Erfolgreiche und der Sittliche, der so ist, wie er sein soll, im allgemeinen eine und dieselbe Person; und zwar aus verschiedenen Gründen, die ich im Kapitel über den Egoismus schon angedeutet habe. Zunächst ist das primitive Denken viel zu unklar, um zwischen den verschiedenen Inhalten des Sollens, den verschiedenen Idealen, zwischen dem der Glückseligkeit und dem der Sittlichkeit, scharfe begriffliche Grenzen zu ziehen, wozu die Solidarität der früheren sozialen Gruppe, die mangelhafte Scheidung zwischen egoistischen und altruistischen Interessen viel beitragen musste. Die Thatsache, dass gewisse Verhaltungsweisen gebilligt, erwünscht, erstrebt wurden, verwischt für ein ungebildetes Denken die Unterschiede zwischen den spezifischen Differenzen derselben; wobei immer festzuhalten ist, dass es sich hier nicht um eine Vereinigung, Mischung oder Identifizirung zweier schon getrennter Begriffe, sondern um einen unklaren, primären Zustand des Begriffsvermögens handelt, aus dem sich jene überhaupt noch nicht als getrennte herausdifferenzirt haben. Es kommt dazu, dass die Berechtigung zu einer solchen Ungeschiedenheit zwischen Tugend und Glück bei jener starken Sozialisirung, die wir für die Zeiten der primitiven Sprach- und Begriffsentwicklung anzunehmen haben, besonders gross war. Der Starke oder Listige, der sich am besten schützen und den Feind am besten angreifen konnte, war nicht nur für seine eigenen Interessen, sondern auch für den Stamm vom höchsten Nutzen; der Reiche hatte nicht nur selbst den Vortheil von seinem Besitz, sondern die Gemeinschaft, in der er lebte, profitirte aus sehr verständ-

lichen Gründen gleichfalls davon, während der Schwache und Arme das Niveau der Allgemeinheit herunterdrückte; der Heitere, Lebensfreudige diente allen zur Ermunterung und Ermuthigung u. s. w. Zwar gelten diese Fälle des Zusammenfallens von egoistischem und altruistischem Interesse noch heute; aber doch lange nicht mehr so wie in primitiveren Zeiten und namentlich in kleineren Gruppen, in denen der Einzelne, eine so hervorragende Stellung er einnehme, doch mit den Interessen jedes einzelnen Anderen solidarischer verbunden ist. Die Sprachforschung bestätigt dieses Resultat, indem sie uns gezeigt hat, wie die Ausdrücke für moralische Vorzüge und Mängel überall ursprünglich Vortheile und Nachtheile der egoistischen Glückslage anzeigen. Und endlich ist zu bedenken, dass der Mächtige, der je früher desto mehr als der Glückliche anzusehen ist, die sittlichen Vorstellungen in der sozialen Gruppe, das Ideal des Menschen, wie er sein soll, nach seinem Bilde gestaltet hat. Die herrschende Klasse giebt die Gesetze, nach denen sich das legale Verhalten zu richten hat, aus denen schliesslich auch das für sittlich gehaltene hervorgeht, und die natürlich derart nach der Seite des Interesses dieser Klasse hin liegen, dass ihre Mitglieder ohne weitere Bemühung als vollendete Repräsentanten derselben erscheinen können; zum Theil aus Eitelkeit, zum Theil um des Vortheils willen setzt der Mächtige es durch dieses und andere Mittel durch, als Ideal zu gelten, als das Muster, das für alle Anderen, wenn auch unerreichbar, so doch zu erstreben sei.

Ohne hier nun schon prüfen zu wollen, ob das thatsächliche Verhalten der Dinge eine Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit aufweist, die aus dem logischen Verhältniss der Begriffe nicht hervorgeht, muss jedenfalls noch bemerkt werden: auf welche Weise auch die Vorstellung einer ethischen Nothwendigkeit jener Harmonie sich gebildet und gefestigt habe, so erhebt sich über ihre allgemeine Anerkenntniss sofort die weitere Schwierigkeit nach dem Maasse, in dem beides sich entsprechen soll; auch die wärmste Ueberzeugung davon,

dass der Gute Glückseligkeit, der Böse Schmerz verdiene, wird in Verlegenheit gerathen bei der Frage, wie vielen Lohnes denn nun ein gegebener Grad der Sittlichkeit werth sei. Hier wenigstens muss jeder Versuch einer rationalen Konstatirung des Verhältnisses aufhören. Am augenfälligsten ist dies vielleicht bei der kriminellen Ahndung von Vergehen. Dass etwa ein bestimmter Grad von Verworfenheit sich zu einem anderen sachlich so verhalte, wie sich Gefängnissstrafe zur Zuchthausstrafe verhält; dass eine objektiv begründete Proportion zwischen Vergehen und Strafe bestehe; dass in der gesetzgeberischen Festsetzung derselben rationellere Prinzipien den Ausschlag geben, als ein sehr dunkles Gefühl für die Abstufungen der Unsittlichkeit und eine höchst ungefähre und ungenaue Taxirung derselben, deren Unsicherheiten sich stets in der Beurtheilung des einzelnen Falles wiederholen, wenn auf Grund einer einmal gesetzten allgemeinen Norm nun für die Schattirungen innerhalb derselben das strafrechtliche Aequivalent gesucht wird — alles dies wird kein vorurtheilsloser Kenner des Strafrechts behaupten wollen. Auf diesem Gebiet beruht, was wir Gerechtigkeit im Gegensatz zur Willkür nennen, nur in zwei Punkten: für die Gesetzgebung nämlich darin, dass, nachdem einmal zwischen einem Vergehen und einem Strafquantum eine feste Beziehung gesetzt ist, nun das moralisch leichtere Vergehen auch mit einer geringeren Busse, das schwerere mit einer höheren belegt wird. In dieser Relation ist eine wenn auch beschränkte objektive Richtigkeit zu erzielen. Um wieviel ein Vergehen schwerer ist als das andere, lässt sich an einem objektiven Maassstab nicht feststellen, und noch viel weniger, um wieviel ihm gemäss die Strafe zu steigen hätte. Dagegen befähigt uns das moralische Gefühl bezw. das Kriterium des Gemeinwohls zu einem ziemlich sicheren Urtheil darüber, ob ein Vergehen, das der Art nach nicht allzuweit von einem anderen abliegt, überhaupt leichter oder schwerer sei als dieses. Und dem so gewonnenen, wenn auch nur sehr allgemeinen Mehr oder Minder des zweiten

lässt sich dann durch Mehrung oder Minderung der für das erste festgesetzten Strafe Ausdruck geben. Damit ist eine objektive Gerechtigkeit wenigstens insoweit zu erzielen, dass dem grösseren Vergehen die grössere Strafe entspricht; subjektiv und willkürlich aber bleibt unter allen Umständen die ursprüngliche Relation zwischen einem bestimmten Vergehen und einer bestimmten Strafe, von der aus die übrige, nur relativ objektive Abmessung vor sich gehen kann; subjektiv und willkürlich bleibt auch die quantitative Abwägung des Mehr oder Minder. Zweitens: der Gerechtigkeitsbegriff der Rechtsprechung besteht ausschliesslich in der objektiv richtigen Anwendung des geltenden Gesetzes auf den einzelnen Fall. Dieses Gesetz mag seinem Inhalte nach so ungerecht sein wie möglich — der Richter ist doch gerecht, wenn er ihm gemäss urtheilt. Also auch hier ruht die Gerechtigkeit auf einer ausserhalb ihrer liegenden Voraussetzung. Zudem laborirt die Strafabmessung innerhalb des vom Gesetz gelassenen Spielraums natürlich an demselben Mangel einer objektiven Proportion wie die Gesetzgebung selbst innerhalb grösserer Grenzen. Wenn jemand für einen Betrug um tausend Mark einen Monat Gefängniss bekommt, so bekommt er nicht um einen solchen von zweitausend Mark nun zwei Monate, und dies wäre auch völlig gegen unser Gerechtigkeitsgefühl. Es muss also jedesmal von neuem eine Proportion geschaffen werden, es giebt keine Graduirung der Vergehen einerseits und der Strafen andrerseits, mit Hülfe deren jede Missethat sich in der Skala der ersteren derart einzeichnete, dass sich daraus unmittelbar ihre Stelle in der Skala der zweiten ablesen liesse. Während die zivilrechtliche Entscheidung eine absolute Gerechtigkeit wenigstens ermöglicht, weil es sich für sie im Wesentlichen nur um Wahrheit oder Falschheit von Behauptungen handelt, kennt die strafrechtliche diese objektive Sicherheit nur in der Schuldfrage, bedarf aber für die Bestrafung einer konstanten Relation zwischen zwei so völlig heterogenen Dingen wie Vergehen und dafür zu erleidendem

Schmerz, die desshalb stets auf eine im letzten Grunde willkürliche Satzung zurückgehen muss. Und kann nun schon bei diesen gröbsten Unsittlichkeiten, die das Strafgesetzbuch ahndet, eine objektiv richtige Strafe der Natur der Sache nach nicht gefunden werden, so liegt auf der Hand, wie unlösbar den feineren Unsittlichkeiten gegenüber die Frage ist, wie eine vollkommene Gerechtigkeit ihre Strafe bemessen müsste.

Die parallele Schwierigkeit findet bezüglich des Verhältnisses von Tugend und Glück statt. Solange es keinen Maassstab einerseits für die Tugend, andrerseits für die Glückseligkeit giebt, der die Werthe der einen als stetige Funktionen von denen der anderen erkennen lässt, solange schwebt sogar die bloss ideale Forderung, dass die Tugend einen Anspruch auf Lohn in sich trüge, völlig in der Luft. Denn wenn man selbst zugiebt, die vollkommene Sittlichkeit verdiene das vollkommene Glück, so ist damit noch nicht das Geringste über das richtige Verhältniss ihrer unterhalb des absoluten bleibenden Quanta bestimmt. Aus diesem Mangel einer rationalen Bestimmtheit begreift man, wie Lehren, die allein auf eine solche ihre Aussagen zu gründen meinen, dazu kommen konnten, nur Tugend und Laster schlechthin, ohne Gradunterschiede und mit ebenso absoluten Folgen anzuerkennen. Mit welcher Entschiedenheit wir auch fordern mögen, dass der Unsittlichkeit ihre Strafe, der Tugend ihr Lohn werde, wie sehr wir auch im einzelnen Fall ein einmal für richtig erkanntes quantitatives Verhältniss zwischen ihnen als unbedingte sittliche Nothwendigkeit festhalten mögen: weder jene prinzipielle noch diese singuläre Forderung lassen sich als etwas so Selbstverständliches, innerlich Nothwendiges erweisen, wie es der Sicherheit unseres Gefühles entspricht. Aus sich heraus weist keines dieser ethischen Elemente auf das andere hin, sondern erst reale historische Verhältnisse, welche ausserhalb ihrer liegen, lassen die Forderung entstehen, dass sie sich entsprechen und zwar in bestimmten

Maassen entsprechen. Es mag nun nicht gezweifelt werden, dass diese ideale Forderung wesentlich von dem Maasse beeinflusst ist, in dem die Wirklichkeit Tugend und Glück einander entsprechen lässt. Es mag ebenso sicher sein, dass sie ihrerseits die Kraft gewinnt, die Wirklichkeit mehr oder minder nach sich zu gestalten. Für die wissenschaftliche Untersuchung aber sondern wir die Frage nach der Berechtigung des Sollens, der Forderung jener Harmonie, vollkommen von derjenigen, der wir uns jetzt zuwenden: der Frage, inwieweit sich denn Tugend und Glückseligkeit in der Wirklichkeit entsprechen. Täusche ich mich nicht, so sind sechs mögliche Behauptungen über das reale Verhältniss von Tugend und Glückseligkeit zu unterscheiden.

I. Es liesse sich annehmen, dass beides überhaupt garnicht auseinanderfällt, sondern dass Tugend und Glückseligkeit nur verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache sind. Wie eine Metaphysik behauptet, dass Denken und Sein, die objektive und die geistige Welt, nur verschiedene Seiten oder verschiedene Auffassungsweisen einer einheitlichen Substanz seien, so könnte dasselbe Verhalten, das äusserlich als Tugend erscheint, sich innerlich als Glück kundgeben. Der motorische Vorgang, die nach aussen verlaufende Erregung gewisser Nerven reflektirt sich zugleich als innerliche Empfindung; jedes Handeln rein als physiologischer Akt ist zugleich eine Aenderung des Bewusstseinszustandes. Ueberträgt man dies auf die höheren und komplizirteren Handlungsweisen, so wäre es wohl möglich, dass, was uns äusserlich als Tugend bezw. Unsittlichkeit erscheint, sich innerlich als Glück bezw. Unlust kundgäbe. Ebendasselbe Verhalten, das der soziale Kreis um uns Unsittlichkeit nennt, würde subjektiv als Qual empfunden. In der byzantinischen Theologie des späteren Mittelalters findet sich der Gedanke zur Rechtfertigung der Ewigkeit der Höllenstrafen, dass der Zustand der Verdammten ja nichts anderes sei als deren eigene, von jedem, auf Erden etwa dazutretenden Lustgefühl losgelöste Schlechtigkeit, und die Dantische Hölle hat man so zu interpretiren gesucht, dass alle in ihr

geschilderten Leiden nur die innerliche Empfindungsseite der entsprechenden Sünden wären. Man darf dies nicht mit der gewöhnlichen Vorstellung verwechseln, der zufolge Lohn und Strafe vom eigenen Gewissen ausgetheilt werden; denn da ist die sittliche oder unsittliche That das Vorangehende, dessen Folge dann erst die Freude oder die Qual des Gewissens ist, wie kurz auch immer das Intervall zwischen Ursache und Folge sei. Was hier gemeint ist, ist vielmehr die unbedingte Einheit des Verhaltens, das nur sozusagen der Erscheinung nach in die Doppelheit des ethischen und des eudämonistischen auseinandergeht. Ich habe schon oben eine Form des Eudämonismus besprochen, die sich dieser Annahme nähert: die Lehre, dass unter mehreren Möglichkeiten des Handelns diejenige erfolge, mit deren Vorstellung die grösste Lust verbunden sei. Verstehen wir diese Lehre so, dass die Willensvorstellung, der Entschluss zur That mit derjenigen Vorstellung gemeint sei, deren Herrschaft zugleich mit überüberwiegendem Lustgefühl eintritt, so haben wir in beiden Fällen wenigstens insofern die gleiche Voraussetzung, als mit dem Moment der Handlung unmittelbar ein eudämonistisches verbunden sein soll, dort mit jedem Entschluss, hier nur mit dem sittlichen. Zur Klarstellung dieses Verhältnisses sind, wie ich schon andeutete, mehrere Möglichkeiten gegeben. Man kann Sittlichkeit und subjektives Glück als die beiden objektiven Seiten eines einzigen Geschehens fassen; oder als subjektive Reflexe oder Erscheinungen eines dem Bewusstsein entzogenen, seinem An-Sich nach uns unbekannten Vorganges; oder eines von beiden als die eigentliche Realität, mit der aber das andere, wenn auch sekundären Charakters, so doch in unmittelbarem Zugleich verbunden wäre, wie das Siegel und sein Abdruck, die Hirnbewegung und die Vorstellung, oder ähnlich. Wenn diese Verbindungen indessen nur aus dem direkten Verhältniss beider Begriffe fliessen und rationale Nothwendigkeiten darstellen sollen, so sind es blosse metaphysische Glaubensartikel, die wie jeder derartige Monismus wohl

durch Biegung der Begriffe plausibel gemacht werden können, aber zur Erklärung der wirklichen Erscheinungen nichts beitragen.

Dagegen giebt es einzelne Fälle, deren besondere Umstände jene Einheitlichkeit von Tugend und Glück verwirklichen. Dies wird eintreten, wenn unter Tugend die politische Tugend verstanden wird, und wenn zugleich der Kreis, für den sie sich zu bewähren hat, klein genug ist, um seine Förderung jedem Mitglied unmittelbar als dessen eigene Förderung fühlbar zu machen. Dann ist die egoistische und die altruistische Handlung thatsächlich noch ungeschieden, das Handeln zu Gunsten des ganzen Kreises schliesst dasselbe zu Gunsten des Handelnden selbst ein. Es mag also kein kausales oder teleologisches Verhältniss zwischen beiden vorhanden sein, weder die Glückssteigerung des eigenen Selbst braucht das ursprüngliche Motiv auszumachen, um dessentwillen die des sozialen Kreises als Mittel gesucht wird, noch braucht die letztere den letzten Bewusstseinszweck zu bilden, dessen Verwirklichung nun sekundär auch die Verbesserung der eigenen Lage zur Folge hätte; sondern beides fällt von vornherein zusammen, so lange sich das Interesse des Individuums noch nicht von dem seines sozialen Kreises differenzirt hat, und die sittliche Forderung die Interessen des letzteren zum ausschliesslichen Gegenstande hat. Diese glückliche Konstellation zeichnete die griechischen Gemeinwesen in ihrer Blüthezeit aus, und der Begriff der Eudämonie, in dem sie ihr praktisches Ideal sahen, enthält gerade dieses Zusammenfallen des sittlichen, d. h. des sozialen Verhaltens mit dem eigenen Glücksgefühl. Dazu ist es indessen, wie schon erwähnt, nöthig, dass der soziale Kreis ein engbegrenzter und leicht überschaubarer sei. In einem grossen und komplizirten sozialen Organismus geht die ethische That des Einzelnen durch zu viele Umsetzungen hindurch, ist zu häufig nur ein Mittel zu Zielen, die an ganz entfernten Stellen und zu viel späteren Zeiten erreicht werden, um die Einheitlichkeit des Interesses noch hervortreten zu lassen.

II. Häufiger als dieses Verhältniss, das sozusagen eine substanzielle Verbindung von Tugend und Glückseligkeit darstellt, findet sich eine Kausalität zwischen ihnen behauptet, und zwar gewöhnlich so, dass Tugend die Ursache der Glückseligkeit sein soll. Schliesslich triumphire doch die Ehrlichkeit und Sittlichkeit über das Laster und verleihe dem Tugendhaften auch den äusseren Glückseligkeitserfolg, während der Böse sich in seinen eigenen Schlingen fange und seiner Strafe nicht entgehen könne; und selbst wenn das nicht der Fall wäre, wenn in äusserlicher Beziehung nur dem Laster der Erfolg, dem Braven das Leiden beschieden wäre, so sei dies eben nur äusserlich, während das gute und das böse Gewissen die reichliche Ausgleichung in Bezug auf die eudämonistischen Folgen des ethischen Verhaltens übernähme; und sollte auch dies noch nicht der Gerechtigkeit Genüge thun, so sei ein überirdisches Leben anzunehmen, in dem der Gute wie der Böse die Früchte ihrer irdischen Thaten erndten. Die letztere Behauptung entzieht sich natürlich als blosser Glaubensartikel der wissenschaftlichen Diskussion; denn man könnte zwar darauf hinweisen, dass in dieser scheinbar idealen Gerechtigkeit allerhand unseren Idealen Zuwiderlaufendes enthalten ist; z. B. könnte Manchem das lange Zögern und Warten mit dem Austheilen von Lohn und Strafe nicht recht Gottes würdig erscheinen; ferner ist dem Einen durch die Länge seines Lebens eine viel grössere Chance zu sittlicher Besserung, also zu der schliesslichen Seligkeit gegeben als dem Anderen; denn wenn er vermöge der Freiheit auch eine gleich grosse Chance zur Unsittlichkeit hat, so ist doch in jedem Fall schon die Verlängerung der Wahl eine Gunst, die dem früh Gestorbenen versagt bleibt. Diesen und sehr vielen sonstigen Bedenken könnte man freilich mit der Erwägung begegnen, dass sie nur aus der Uebertragung menschlicher und relativer Vorstellungsweisen auf das Absolute stammen und dass unsere irdischen Begriffe von Gerechtigkeit kein Maass abgeben, an dem die göttliche sich beurtheilen liesse. Und würde man

darauf antworten, dass der so zurückgewiesene Anthropomorphismus überhaupt den Ursprung der ganzen Vorstellung bilde, dass die göttliche Gerechtigkeit doch offenbar nur ein Abbild, eine Idealisirung, eine Vervollständigung der in irdischen Dingen geübten oder geforderten sei, so würde dies doch keinen Ausschlag geben. Denn der Glaube legt die Grenzlinie, an der sich der als objektiv anerkannte Anthropomorphismus von dem nicht mehr zuzugebenden scheidet, eben dahin, wohin er sie aus Gründen, die mit dem Erkennen nichts mehr zu thun haben, legen will. Wenn sich hierüber also nicht streiten lässt, so trägt doch jener religiöse Glaube, ganz abgesehen von seiner nicht konstatirbaren Bewahrheitung an und für sich schon zur Herstellung des Gleichgewichtes zwischen Tugend und Glückseligkeit bei. Denn da die sichere Hoffnung auf ein Glück selbst schon ein Glück ist, so wird der tugendhafte Fromme in der sicheren Ueberzeugung, dereinst der himmlischen Seligkeit zu geniessen, sich schon auf Erden eines ganz realen Glücks erfreuen, und zwar eines Glücks, das natürlich in dem Maasse an Umfang und Sicherheit zunimmt, in dem er sich steigender Tugendhaftigkeit bewusst ist, und das, wie ganz unbezweifelbare Beispiele lehren, oft genug die schlimmsten Unbilden aufwiegt, die ihn sonst treffen und zwar gerade für sein Rechtthun treffen können.

Dies gehört zu den häufigen Vorkommnissen, in denen unsere Vorstellungen eines Verhaltens der Wirklichkeit, die ursprünglich falsche sind, diese Wirklichkeit selbst so umgestalten, dass sie nachträglich wahr werden. Für das gesammte ethische Leben ist dieser Vorgang so wichtig, dass ich ihn bei dieser Gelegenheit etwas näher erörtern will. Das Objekt, von dem irgend ein Glaube gilt, steht uns doch nicht immer als äussere, von uns unabhängige Realität rein beobachtbar gegenüber; sondern auf praktischen, psychologischen, sozialen Gebieten machen wir erst das Objekt, über das wir reflektiren, es entsteht und besteht in Wechselwirkung mit der Vorstellung von ihm, die allmählich auf die Umgestaltung

der Wirklichkeit in ihrem Sinne wirkt. So glauben wir oft, unter gegebenen Umständen — deren Gegebenheit aber zunächst ein Irrthum ist — sei ein gewisser Zustand für uns der passendste und lustvollste; indem wir ihn nun erstreben, findet eine dadurch inszenirte allmähliche Anpassung jener Umstände an ihn statt, so dass sein Eintreten schliesslich unsere Erwartung erfüllt — weil diese Erwartung selbst die zu ihrer Erfüllung nöthigen Bedingungen gestaltet hat. Dies findet gewiss unzählige Male in Ehen statt, die ohne tiefere gegenseitige Kenntniss der Charaktere nur auf verliebte Illusionen hin geschlossen werden; aber gerade dieser Glaube, dass man zu einander passe und dass der gegenseitige Besitz ein Glück sei, bringt eine Ummodelung des Verhaltens und des Wesens, ein Sichanschmiegen und wechselseitiges Nachgeben mit sich, welches seine Voraussetzung a posteriori bewahrheitet. Hierher gehört es, dass die Presse z. Th. ihre Verbreitung der Vorstellung verdankt, dass sie die öffentliche Meinung ausspricht, was sie doch nur insofern thut, als sie eben durch ihre Verbreitung die öffentliche Meinung nach sich bestimmt. Ebenso kann der a priori falsche Glaube, dass man für einen bestimmten Beruf beanlagt sei, durch Konzentration der Gedanken und Bemühungen auf ihn schliesslich eine wirkliche Befähigung dazu in's Leben rufen. Auch das Psychologische zeigt eine tiefe Bewahrheitung jener Fabel von dem Ackersmann, der sein Feld nach einem darin vermutheten Schatz umgrub; der so fleissig umgegrabene Boden trug seine Früchte in ungeahnter Fülle und Schönheit, so dass der Glaube an einen unwirklichen Schatz ihm einen wirklichen zuwege brachte. Auch die Meinungen, die Andere über uns haben, führen uns oft in die entsprechenden Beschaffenheiten, die uns ohne jene ferngeblieben wären; die ungerechtfertigt schlechte Meinung der Gesellschaft über Jemanden hat oft genug den Betroffenen demoralisirt und so jene Meinung a posteriori gerechtfertigt. Die Meinungen über das Sittliche üben solche Wirkungen in hervorragendem Maasse. Ich habe

schon in dem Kapitel über Verdienst und Schuld ausgeführt, dass man im Sittlichen sehr vieles vermag, gegen Versuchungen, schlechte Gewohnheiten, krankhafte Triebe, wenn man nur den festen Glauben daran hat, dass man es kann — wie für den Kranken der Glaube und die Hoffnung gesund zu werden ein reales und sehr wesentliches Moment der Genesung ist. Das Vertrauen darauf, dass es eine sittliche Weltordnung gebe, dass der Lauf der Natur auf Realisirung des Guten und Edlen gerichtet sei, giebt auch der persönlichen Lebensführung die gleiche Richtung und bewirkt so, dass im Wirkungskreise des Einzelnen das realisirt wird, was er eigentlich schon realisirt glaubt. Die Annahme, dass der menschliche Wille an dem durch übermächtige Gesetze bestimmten mechanischen Naturlauf nichts zu ändern vermag, wird zu einer Rückbildung der Willenskraft, zu wachsender Passivität gegenüber den äusseren Weltmächten führen, und so der Glaube diejenige Wirklichkeit realisiren helfen, deren Realisirtheit schon sein Inhalt ist. Die Hoffnung, dass ein bestimmtes Ereigniss eintreten werde, bestimmt unser Handeln, welches garnicht einmal direkt auf jenes als Zweck gerichtet zu sein braucht, oft in einer Weise, die es dennoch herbeiführt; und nicht nur die Hoffnung, sondern auch die Furcht; so kann die Besorgniss, Jemand möchte mir etwas zu Verbergendes abmerken, mich zu einem unnatürlichen gezwungenen Benehmen führen, welches jenen in der That auf den Gedanken bringt, von dem ich ihn gerade fernhalten wollte. Und in dem Falle, in dessen Erörterung wir diesen Exkurs einfügten, ist die Furcht, in der Hölle brennen zu müssen, ein ganz realer Schmerz, der, auch abgesehen von seiner segensreichen prophylaktischen Wirkung, die ethisch geforderte Harmonie zwischen der Sünde und dem daraus hervorgehenden Leid herstellen hilft.

Dies führt nun auf die zweite Kausalität zwischen dem sittlichen Verhalten und seinem Lohn, auf die durch das Gewissen vermittelte. Kein Zweifel, dass sie in hohem Maasse vorhanden ist; kein Zweifel aber auch, dass das Verhältniss

zwischen der That und ihrer Gewissensfolge kein stetiges ist, und dass keineswegs eine naturgesetzliche Bestimmung das Quantum der letzteren gegenüber dem bestimmten Quantum der Sittlichkeit regelt. Was den Ursprung des Gewissensschmerzes betrifft, halte ich es für das Wahrscheinlichste, dass er die Vererbungsfolge derjenigen Schmerzen ist, die viele Generationen hindurch dem Thäter als Strafe für die unsittliche That auferlegt wurden. Weil in sehr vielen Fällen dem Vergehen gegen die ethische Ordnung ein bestimmter Schmerz folgte, hat sich wahrscheinlich eine organische Assoziation gebildet, die jenen Schmerz in irgend einem Maasse eintreten lässt, wenn jene That eintritt, so dass das Gewissen der individuelle Nachhall der in der Gattung oft genug erlittenen und mitangesehenen sozialen Strafen ist. Die psychologischen Nachwirkungen der Empfindung haben immer etwas Allgemeineres, Verbreiteteres, die Zuspitzung zu der speziellen Lokalisirung verliert sich, sie steigt gewissermaassen zu ihrem genus proximum auf; dies gilt schon für die Empfindungsschicksale des Individuums, viel mehr noch für die der Gattung; der sehr allgemeine, der Lokalisirung ganz entbehrende Gewissensschmerz zeigt durchaus diesen Charakter. Ist diese Vermuthung die richtige, so reduzirt sie die viel behandelte Frage nach der sozial-ethischen Zweckmässigkeit der Reue, des Gewissensschmerzes einfach auf die Frage nach der Zweckmässigkeit der Strafe, von der jene nur die durch Gattungserfahrung organisch gewordene Festigung, Verinnerlichung, aber auch Verallgemeinerung ist. Der Instinkt wird bekanntlich am besten aus der praktischen Erfahrung ungezählter Generationen erklärt; eine bestimmte zweckmässige Bewegung wurde so lange wiederholt, dass sich schliesslich daraus ein physiologischer Mechanismus konsolidirte, der nun ohne weiteres Bewusstsein zu wirken anfängt, sobald die Bedingungen für Erregung seines Anfangsgliedes gegeben sind — wie das eben ausgekrochene Hühnchen das Korn aufpickt, sobald das Bild desselben in sein Auge fällt; und gerade so lässt sich das

Gewissen erklären, gewissermaassen als ein rückwärts gewandter Instinkt, der mit einer eintretenden Vorstellung nicht eine vorzunehmende Bewegung, sondern einen an ihr haftenden Schmerz assoziirt; verbindet der Instinkt eine Handlung mit einer Empfindung, so verbindet das Gewissen die Empfindung mit einer Handlung. Kann die Gattungserfahrung so im wirklichen Sinn des Wortes in Fleisch und Blut übergehen, dass ein bestimmtes Vorstellen sofort die Erregung motorischer Nervengruppen auslöst, so lässt sich ebenso annehmen, dass sie auch eine Verbindung gewisser Vorstellungen mit sensiblen Nerven zustande bringen kann; der einer blossen Vorstellung folgende Schmerz ist nicht schwerer und nicht anders zu erklären, als eine jener folgende Bewegungstendenz. Und es wird auf diese Hypothese hin auch klarer, wesshalb der Gewissensschmerz aus der bösen That so viel schärfer und unausbleiblicher ist, als die aus der sittlichen That quellende Gewissensfreude; das muss in demselben Maasse der Fall sein, als die Strafe für die böse That häufiger, sicherer und eindringlicher eingetreten ist, als eine Belohnung für die gute.

Ich will indessen nicht läugnen, dass unsere Hypothese in ihrer Anwendung auf die innerlichen Folgen des guten Handelns, der immerhin vorhandenen Stärke derselben nicht ganz zu entsprechen scheint; die Sittlichkeit ist, wie ich glaube, nie in dem Maasse belohnt worden und namentlich nicht in so direkt fühlbarer Weise, dass sich ihre Wirkungen im Gewissen aus der Vererbung ihrer das Individuum betreffenden Folgen herleiten liessen. Ich möchte desshalb noch den folgenden Gedanken zur Erklärung des Gewissens, und zwar nach seiner Lust- wie Unlustseite hin, zu Hülfe nehmen. Abgesehen von den eudämonistischen Wirkungen des Handelns für den Handelnden selbst wird für seinen sozialen Kreis aus der sittlich genannten That im allgemeinen Lust und Befriedigung, aus der unsittlichen Leid und Depression quellen. Diese Verbindung, die vielleicht sogar analytisch ist, hat sich jedenfalls durch Vererbung ausserordentlich gefestigt, derart, dass wir

sogar bei der Kunde von einer sittlichen That, die uns weder direkt noch indirekt im geringsten angeht, ein freudiges Gefühl, andrerseits bei der Vorstellung einer schlechten Handlung ein gleich unpersönliches Gefühl von Unlust haben. Ich glaube nun, dass diese gattungsmässige Reaktion auf unsere Handlungsweise nicht nur in unserer Umgebung, sondern auch in uns, den Handelnden selbst, zur Geltung kommt. Wie wir überhaupt in unserem Verhältniss zur Gattung zugleich Erben und Erblasser sind, so sind wir als Handelnde nicht ausgenommen von denjenigen Bestimmungen und Eigenschaften, die der soziale Kreis, insoweit er passives Objekt der Handlungen seiner Mitglieder ist, erworben und uns vererbt hat. Wir sind in jedem Augenblick zugleich Individuen im engeren Sinn und Gattungswesen. Man könnte sagen, die Gattung in uns reagirt auf ein bestimmtes Handeln in bestimmter Weise, gleichviel ob wir selbst zufällig auch die Handelnden sind oder nicht. Die Objektivität, mit der wir uns selber im Denken so gegenüber stehen, dass wir uns wie dritte Personen beurtheilen, gilt doch auch für das Fühlen; unsere Handlung läuft für uns als Mitglieder einer bestimmten Gesellschaft in das Gefühl aus, das ihr als That innerhalb dieser zukommt und das unabhängig von demjenigen ist, das sie etwa für uns als Vollbringer dieser That nach sich zieht. Es handelt sich hier also noch nicht um den realen Erfolg für die Gesellschaft, von dem ein Theil natürlich auf uns zurückfällt: wer die Gesammtheit schädigt, der mag persönlich davon in einer Hinsicht profitiren, aber er muss sich von diesem Gewinn den Abzug gefallen lassen, den er als Mitglied der geschädigten Gesellschaft erleidet; und entsprechend auch bei Förderung der Gesammtheit. Dies ist hier nicht gemeint, sondern das von den früheren derartigen Vorkommnissen her mit der That assoziirte vererbte oder sonst überlieferte Gefühl. Danach wäre das Gewissen die Lust oder Unlust der Gattung über die That, die in uns zu Worte kommt, und nur desshalb in erhöhtem Grade, wenn wir selbst als wenn Andere sie vollbringen, weil das Interesse

sich ihnen in diesem Fall natürlich mit besonderem Nachdruck zuwendet.

Weil indess ausser den genannten Momenten wahrscheinlich noch eine ganze Anzahl anderweitiger zur Erklärung des Gewissens herangezogen werden muss, weil es eben trotz der schliesslichen Einheit und Einfachheit, mit der es in die Erscheinung tritt, wahrscheinlich aus dem Zusammentreffen höchst heterogener Ursachen hervorgeht, liegt auf der Hand, dass sein Verhältniss zu unseren Handlungen nur ein ungewisses und schwankendes sein kann; darf man zwar im Allgemeinen darauf rechnen, dass es zur Ausgleichung des eudämonistischen Verhaltens mit dem sittlichen beiträgt, so verhindert doch die historisch-genetische Anschauung ihm gegenüber, ihm die mystische Rolle einer absoluten Vergeltung zuzuschreiben. Man wird vielleicht sogar sagen können: zugegeben, dass der Böse überhaupt eine innere Strafe, der Gute einen inneren Lohn findet, — wovon allerdings auch noch Ausnahmen vorkommen, die aber vielfach eine psychopathische Deutung zulassen — so steht doch das Maass, in dem der eudämonistische Erfolg eintritt, keineswegs im geraden, sondern eher im umgekehrten Verhältniss zu der ethischen Qualität der Person. Dies scheint mir aus der Anpassung des Gefühls an den gewohnten Charakter der Handlungen hervorzugehen. Je häufiger Unsittlichkeit geübt wird, desto mehr stumpft sich das Gewissen dagegen ab, so dass die von ihm ausgehende Strafe um so geringer wird, je häufiger sie verdient wird. Der schlechte und verdorbene Charakter hat also thatsächlich einen Glückseligkeitsvorsprung vor dem weniger demoralisirten, während der im Allgemeinen sittliche Mensch oft für die kleinste Uebertretung die nagendste Reue, den tiefsten Gewissensschmerz empfindet; so dass in dieser Hinsicht geradezu von einer Unsittlichkeitsprämie gesprochen werden kann. Die Feinheit und Strenge des Gewissens nimmt zu und ab im umgekehrten Verhältniss der Häufigkeit der daran appellirenden Fälle und die von ihm ausgehende Unlustfolge des Lasters,

wenn auch generell zugegeben, gestaltet sich im Einzelnen gerade zum Gegentheil einer angemessenen Ausgleichung.

Der Schmerz der Reue ist als ein Gegenstück zu dem Schmerz der Selbstüberwindung, der Askese, anzusehen. Beide haben ihren Werth ursprünglich nur in den positiven Zuständen, zu denen sie gehören, wenn auch, wie wir sehen werden, in verschiedenem Sinne. Bei beiden verfestigt sich der Schmerz, der nur eine Begleiterscheinung des sittlichen Prozesses ist, zu einem für sich bestehenden, über sich nicht hinausfragenden Werth. Mit derselben Leidenschaftlichkeit, mit der sich der Asket in sein Leiden versenkt, bohrt sich der Reuige in den Schmerz über seine Missethat ein und verlangt mancher Verbrecher selber nach der äusseren Strafe. Habe ich vorhin die Reue ihrer Entstehung nach als einen rückwärts gewandten Instinkt bezeichnet, so kann sie jetzt ihrem Inhalt nach als vorwärts gewandte Askese gelten. Denn wenn der Schmerz, der sich zur Askese steigerte, eintrat, so war damit oder richtiger davor schon die Selbstüberwindung, der sittliche Akt, gegeben; der sittliche Entschluss ist gefasst, und der Schmerz entsteht nun dadurch, dass noch unsittliche, egoistische oder eudämonistische Antriebe zu überwinden sind. Umgekehrt ist bei der Reue die Unsittlichkeit schon vollkommen überwunden und ihr sozial-evolutionistischer Zweck besteht in der Besserung für die Zukunft. Dieser Unterschied ist freilich insofern nur ein relativer oder quantitativer, als sowohl die Askese wie die Reue auch das an dem anderen hervorgehobene Moment enthält: die Askese ist gleichfalls ein Durchgangspunkt zu künftiger vollendeterer Sittlichkeit und die Reue hat gleichfalls ein Hinzutreten des sittlichen Impulses zum unsittlichen zur Voraussetzung. Allein die Betonung dieser qualitativ gleichen Bestandtheile ist eine verschiedene und sie liegt bei der Reue entschieden auf dem Moment der Zukunft. Dies giebt übrigens dem Gedanken Raum, dass vielleicht eine weitergehende Differenzirung dieser letzteren Seite der Reue eine immer selbständigere psycho-

logische Existenz verschaffen wird. Von dem Januskopf, den sie zeigt: dass sie einerseits als Schmerz über die That nach der Vergangenheit hin sieht, andrerseits als Vorsatz des zu Thuenden nach der Zukunft — ist doch nur das letztere nutzbar und eine gesteigerte Zweckmässigkeit wird vielleicht dies allein bestehen lassen, ohne dass es des Zusatzes und Umweges des Schmerzes bedarf, der doch an und für sich ein Uebel und eine Kraftverschwendung ist. Für den Augenblick erscheint er freilich noch als unentbehrliche psychologische Zwischenstation des Weges zwischen der Unsittlichkeit und der Sittlichkeit, — eine Station, die demgemäss um so seltener erreicht wird, je weniger man auf diesem Wege vordringt, die also dem generell Unsittlichen am häufigsten erspart bleibt.

Von der Seite der Tugend her kommen wir zu dem entsprechenden Resultat. Auch an das sittliche Handeln kann eine derartige Gewöhnung eintreten, dass es keine wesentliche Gefühlsreaktion mehr auslöst. Je sittlicher der Mensch ist, desto strenger sind seine Anforderungen an sich selbst, desto seltener ist er mit sich selbst zufrieden, desto geringer ist also der Lohn an innerem Glück, den er aus seinem Handeln zieht. Mit der steigenden Sittlichkeit des Handelns wächst auch die Höhe des Ideals und zwar meistens in rascherer Progression als seine Realisirung, und während sich der sittliche Mensch an das Maass seiner thatsächlichen Sittlichkeit anpasst, wird sich der Unterschied eben dieser von dem Ideal für sein Bewusstsein immer mehr verschärfen, von beiden Seiten her also eudämonistische Minderung eintreten. Schwächliche, eitle und unsichere Charaktere gewinnen viel mehr Lust aus dem Bewusstsein einer gelegentlichen sittlichen Handlung, sei es wegen niederer idealer Ansprüche, sei es wegen der auf Selbstbefriedigung gerichteten Lebenstendenz, sei es, weil sich bei ungleichem und schwankendem sittlichem Verhalten die Unterschiedsempfindlichkeit frischer erhält, so dass hierdurch wieder die relative Seltenheit der Tugend durch das lebhaftere mit ihr verbundene Glückseligkeitsgefühl eine Prämie erhält. Wie gerade der Unsittlichste den

relativ geringsten Gewissensschmerz empfindet, so empfindet gerade der Sittlichste die geringste Gewissensfreude.

Viel komplizirter stellt sich das Verhältniss zwischen Tugend und Glückseligkeit natürlich da, wo nach der Verursachung äusserer Glücksbedingungen durch sittliches Verhalten gefragt wird, wie das der gewöhnliche Sinn der Frage ist, ob es dem Guten auf Erden gut und dem Bösen schlecht zu ergehen pflege. Die Beantwortung derselben hängt nun vor allem davon ab, ob die sittlichen Qualitäten, um deren Folgen es sich handelt, allen Mitgliedern einer Gesammtheit eigen sein oder nur die auszeichnenden Eigenschaften einer gewissen Anzahl derselben bilden sollen. Die Unsittlichkeit hat nämlich sowohl ihrem Ursprung wie ihrem Erfolg nach zur Voraussetzung, dass die Gesammtheit sich anders verhalte. Schon psychologisch würde der bösen Gesinnung das eigentlich Verurtheilenswerthe fehlen, wenn es Niemanden gäbe, der eine andere hätte; wie nur derjenige Mensch wirklich zu verurtheilen ist, in dessen Bewusstsein sich neben den bösen Antrieben auch noch sittliche finden, die ihm zeigen, was er thun sollte, und an denen sich das Maass seiner Schuld feststellt, so bedarf es auch unter den Individuen eines Unterschiedes, der allein das Bewusstsein eigener Unsittlichkeit erregt, damit die wirkliche Schuld zuwege bringt und überhaupt das Gute und Böse als Urtheilskategorien, Anderen wie sich selbst gegenüber, erst schafft. Dazu kommt das noch Wesentlichere, dass die äussere, sozusagen die technische Möglichkeit des Bösen meistens Verhältnisse voraussetzt, die nur durch eine gewisse Herrschaft des Guten möglich sind und die das Böse nun seinerseits zerstört; es würde eben nichts zu zerstören haben, würde seine egoistischen Zwecke überhaupt nicht sich vorsetzen können, wenn es nicht jene, anderer Gesinnung entstammenden Gebilde gewissermaassen als Objekte sich gegenüber fände. Die Treue und Glauben, auf welche der Verkehr der Menschen zum überwiegenden Theile gegründet ist, hat diese aufbauende Wirkung nur dadurch, dass die ungeheure

Majorität der Handlungsweisen sich thatsächlich daran bindet, und nur daraus geht der Vortheil hervor, den der Betrüger durch Verletzung dieser als selbstverständlich vorausgesetzten Treue und Glauben gewinnt; bänden sich nicht die Anderen daran, so würden sie es weder bei ihm voraussetzen, noch wären überhaupt die Verkehrsformen geschaffen, die jener nun zu seinem Vortheil missbrauchen kann. Nur der kann ein Vertrauen unsittlicherweise täuschen, dem es sittlicherweise geschenkt wird. Die dämonische Unsittlichkeit, die ihre Lust gerade darin findet, zu thun, was verboten ist, zu zerstören, was aufgebaut ist, zu geniessen, was einem Anderen zukommt, — sie ist doch nur dadurch möglich, dass eine öffentliche Sittlichkeit Normen, Institutionen, Eigenthum geschaffen hat; der Reiz des Ehebruchs z. B., der für gewisse Naturen die eigentliche Würze des sexuellen Verkehrs mit einer Frau ist, würde nicht auftreten, wenn nicht die Einrichtung der Ehe existirte, die einen hohen Grad allgemein vorhandener Sittlichkeit voraussetzt. Wenn Frauen, die die Schranken der Sittlichkeit durchbrochen haben, vielfach Erfolge erringen, die mit ihren naturgegebenen Reizen offenbar in gar keinem Verhältniss stehen, so liegt dies daran, dass sie in der Degagirtheit des Sich-Gebens, der Freiheit der Meinungen, der Offenheit in deren Aussprache viele Reize zeigen können, deren Entfaltung sich die anständige Frau selbst untersagt. Die Voraussetzung für das, was sie durch ihre Unsittlichkeit voraus haben, ist die Sittlichkeit der anderen Frauen, die deren Wesensäusserungen dämpft und vielfach unterdrückt, und ihr Vorsprung würde aufhören, wenn alle sich in gleicher Weise gäben. Ueberhaupt: der ganze soziale Zusammenhalt, innerhalb dessen allein der Unsittliche seinen Charakter offenbaren, seine Ziele und die Mittel zu ihnen finden kann, würde bei allgemeiner Unsittlichkeit weder entstehen noch bestehen können.

Der Zweck dieser Ausführung liegt in der Einsicht, dass man von einer Glücksfolge der Unsittlichkeit nur unter der

Voraussetzung sprechen kann, dass diese Unsittlichkeit keine allgemeine ist; nur wenn die unsittlichen Persönlichkeiten mehr oder weniger Ausnahmen bilden, können sie eudämonistische Erfolge erzielen, die in dem Maass der Verbreitung ihrer Gesinnung abnehmen. Die Möglichkeit dieser Glücksfolge überhaupt ergiebt sich vielleicht am klarsten aus der Inkongruenz, die zwischen der Legalität und der Moralität besteht. Jede äussere Gesetzgebung nämlich, die der Sitte und der gesellschaftlichen Ehre eingeschlossen, hat Lücken, an denen sie sich mit der moralischen nicht deckt und von denen derjenige profitirt, der nicht von innen heraus durch die letztere gefesselt wird; der gewissenlose Schurke, der die äusseren Gesetze, aber auch nur diese beobachtet, kann unzählige Vortheile erringen, die der innerlich Gewissenhafte sich selbst verbietet. Er hat also von vornherein einen Vorsprung, eine Waffe mehr im Kampf um's Dasein. Jener politische Grundsatz: Wo eine Freiheit ist, da ist auch eine Steuer, gilt für diesen Fall nicht. Wer sich vornimmt, sich von keiner Schranke hemmen zu lassen, ausser der äusserlich gesetzlichen und also von seinem eigenen Interesse gezogenen, hat in der That eine Freiheit, für die er keine Steuer zu zahlen braucht — die Anderen zahlen sie für ihn. Man könnte dies übersichtlich so darstellen:

Aufgabe der Kultur ist es, den Rayon der straflosen Schlechtigkeit, die Prämie auf Gewissenlosigkeit in Erlangung äusserer Glücksbedingungen, immer mehr zu verengern, die Verhältnisse so zu gestalten, dass sie auf jegliche Immoralität mit Schmerzzufügung reagiren. Unsere rechtliche Verfassung, im Bewusstsein diesem Ziele zuzustreben, nimmt seine Erreichtheit schon vorweg, indem sie die Privatrache verbietet. Unvollkommenere Rechtszustände oder leidenschaftlicheres Naturell gestatten und fordern eine strafende Rückwirkung des Einzelnen auch auf die Thaten des zweiten Rayons. Noch in hochgebildeten Zeiten, wie in der italienischen Renaissance, wird es vorbehaltlos anerkannt, dass dort, wo die Allgemeinheit die Bestrafung noch nicht in objektiv und subjektiv genügender Weise in die Hand nimmt, der Einzelne sich selbst Recht schaffen dürfe; indem die Privatrache verboten wird, ist offenbar wenigstens das kleinere Uebel gewählt, zugleich aber der Rayon des Gewissenlosen ihm relativ gesichert. Wenn der religiöse Vorstellungskreis den Satz enthält: „Die Rache ist mein, spricht der Herr“ — so führt er diesen Prozess weiter und erstreckt ihn auch auf diejenigen Handlungen, für welche die Privatrache vom irdischen Recht nicht verboten ist; er setzt voraus, dass der Unsittliche seine Strafe schon durch die objektive Weltordnung erhält. Es findet hier ein Differenzirungsprozess statt; im Zustande der Selbsthülfe, der privaten Sühnung der Unsittlichkeit verschwimmt noch die Grenze des Erlaubten und des Strafbaren, die einzelne Handlung erscheint bald unter der einen, bald unter der anderen Kategorie; fortschreitende Entwicklung sondert das eine entschiedener vom anderen, sichert der strafbaren Handlung ihre Strafe, der erlaubten ihre Freiheit. Ohne nun fragen zu wollen, ob das Weiterführen dieser Differenzirung nicht schliesslich zu einer unerträglichen Reglementirung des Handelns führen würde, sei nur festgestellt, dass so lange sie eben noch nicht auf jegliche unsittliche Handlung soziale Bestrafung gesetzt hat, der Unsittliche eine Anzahl eudämonistischer

Möglichkeiten besitzt, die dem Gewissenhaften als solchem verschlossen sind.

Auch was das positive Verhältniss zwischen der Sittlichkeit und den Mitteln der Glückseligkeit betrifft, finden sich einige prinzipielle Inkongruenzen. Fassen wir einmal den unmittelbaren Dienst der Allgemeinheit in's Auge, so findet sich vielfach die Erscheinung, dass die niedrigere und schlechter entlohnte Arbeit doch die anstrengendere, doch den grösseren Aufwand von Können und Willen fordernde ist. Innerhalb mancher Beamtenkategorien bedeutet das Aufsteigen von einer gewissen Stufe ab immer weniger Arbeit und immer mehr Gehalt. Soziale und politische Gründe, die hier nicht zu erörtern sind, fordern oft die Einrichtung von Stellungen, die entweder vollkommene Sinekuren sind oder nur in selten eintretenden Fällen wirkliche Thätigkeit verlangen. Wenn allein das Verhältniss gerecht scheint, dass der höchste Lohn an Stellung, Besitz, Rechten u. s. w. nur der höchsten und wirksamsten Leistung folge, so ist es vielleicht nie vollkommener umgekehrt worden, als in dem vorrevolutionistischen Frankreich, in dem alle Institutionen darauf hingingen, die höheren Stände mit allen Mitteln zu Macht und Genuss auszustatten und sie zugleich von allen Leistungen zu dispensiren, während umgekehrt dem niederen Volk das Tragen aller Lasten und zugleich der vollkommene Verzicht auf alle die Dinge zugemuthet wurde, die nun einmal als Bedingungen des Glücks erscheinen. Und diese Diskrepanz zwischen Leistung und Lohn, die man doch als Gestaltungen von Tugend und Glückseligkeit in äusserer Form, wenn auch als einseitige, betrachten darf, hat in irgend einem Grade stets und überall bestanden, zum Theil aus Gründen, die zu beseitigen möglich, zum Theil aus solchen, von denen dies nicht zu hoffen ist. Ich führe einige an. Hat die gesellschaftliche Entwicklung zur Fixirung einer Stellung nach Rang, Thätigkeit, Entlohnung geführt und zwar in einer für die augenblickliche Lage durchaus zweckmässigen Proportion dieser Bestandtheile, so wird diese

Proportion durch Weiterentwicklung, oft wesentlich verändert, und zwar schon desshalb, weil jene Elemente ganz verschiedene Anpassungsfähigkeit zeigen. Eine bestimmte Stellung kann allmählich neue Funktionen, gewachsene wie geminderte, erfüllen, während ihre Entlohnung noch als Rudiment des früheren Zustandes bestehen bleibt, und ebenso umgekehrt. Sie kann verantwortlicher werden, einen höheren Grad von Fleiss und Treue fordern und doch auf der Stufe des gesellschaftlichen Ansehens beharren, die den früheren für sie nöthigen Eigenschaften entsprach u. s. w. Hier kann wachsende Variabilität und vervollkommnete Anpassung viel gut machen.

Eine Form des Sozialismus findet sich mit der ganzen Schwierigkeit kurzer Hand ab, indem sie die Entlohnungsfrage überhaupt ausstreicht; schwierige und leichte, geistige und kommune Arbeiten werden mit dem für Alle gleichen Lebens-Unterhalt gelohnt; oder vielmehr gilt dieser nicht irgendwie als Lohn für jene, es besteht zwischen beiden nicht nur kein quantitativer, sondern nicht einmal ein begrifflicher Zusammenhang. Wenn überhaupt nicht mehr der Lohn das Motiv der Arbeit ist, so ist es auch überflüssig, für die schwierigere Arbeit höheren Preis auszusetzen. Man hat nach dieser Richtung geltend gemacht, dass in der Gelehrtenwelt schon heute eine derartige Verfassung herrsche: die Leistung des Gelehrten würde, wenigstens vielfach, aus rein sittlichem, selbstlosem Interesse vollbracht und ihre äussere Entlohnung stehe in gar keinem Verhältniss zu ihrer Schwierigkeit. Nun soll nicht geleugnet werden, dass ein solcher Zustand wenigstens ausdenkbar ist, in dem weder die Noth noch ein egoistischer Trieb, noch ein äusserer Zwang irgendwelcher Art zur Arbeit antreiben, sondern diese ausschliesslich aus Interesse an der Sache und sittlicher Hingabe an die Allgemeinheit geschieht. Angenommen aber, er wäre aus der Utopie in die Wirklichkeit übertragen, so würde sich ein eigenartiger Widerspruch hervorthun. Das Interesse an der Sache, das allerdings jeden

äusseren Lohn zu ersetzen im Stande ist, ist in erheblicherem Maasse doch nur bei den schöpferischen und geistigen Thätigkeiten vorhanden. Dieser Reiz fehlt den niedrigen, mechanischen, von den jetzigen Proletariern ausgeführten Funktionen, die keine Ansprüche an die geistigen Kräfte stellen, aber um so mehr an die körperlichen, an Ertragen ästhetischer Unannehmlichkeiten und langweilig mechanischen Tagewerks. Für diese bleibt also, wenn sie nicht durch Lohn oder Zwang provozirt werden sollen, nur die sittliche Hingabe an die Allgemeinheit, der man damit dient, als Motiv übrig. Es stellt sich also die wunderliche Erscheinung ein, dass gerade an die Arbeiter der niedrigsten Klasse, die an die gröbste, äusserlichste und einseitigste Arbeit gefesselt sind — dass an diese der Anspruch des höchsten und schwersten Idealismus gestellt wird. Im Bergwerk unter Tage zu arbeiten, Senkgruben auszuräumen, die gefährlichen Dienste des Lokomotivführers, des Arbeiters in der chemischen Fabrik zu thun, nur auf Gründe der Sittlichkeit hin und ohne einen Lohn dafür zu erhalten, erfordert offenbar einen so dauernden und tiefen Enthusiasmus für die Allgemeinheit, der man damit dient, wie er sich psychologisch bei so niedrigen, eingeengten, geistlosen Lebensbeschäftigungen schwerlich einstellen dürfte. Die unidealste Thätigkeit bedürfte also zu ihrer Vollziehung gerade eines Maximums von Idealismus, die lähmendste und herabziehendste der grössten sittlichen Schwungkraft der Seele. Und ich sehe nicht, wie man diesen psychologischen Widerspruch des Sozialismus beseitigen könnte, es sei denn durch die Behauptung, dass es in jenen idealen Zuständen vermöge der Vollendung der Technik überhaupt keine derartig unangenehmen und niedrigen Arbeiten mehr geben würde — eine Hoffnung, deren sich jedes andere Verfassungsideal ganz ebenso bedienen kann, um zu zeigen, dass unter seiner Herrschaft von Noth und Neid nicht mehr die Rede sein wird.

Die Aufhebung des Lohnes überhaupt verlegt also nur die Disproportionalität; statt zwischen der Arbeit und ihren

Folgen lässt sie sie zwischen der Arbeit und ihren Motiven auftauchen. Ja, die folgende Ueberlegung zeigt eine solche zwischen der Leistung und der Lebenshaltung, die auch eine jeden Lohn ablehnende Sozialtheorie nicht scheint beseitigen zu können. Alle Kultur nämlich beginnt nicht nur mit einer qualitativen Arbeitstheilung, infolge deren die verschiedenen Theile einer ursprünglich nicht getrennten Thätigkeit von verschiedenen Personen ausgeführt werden, sondern auch mit einer quantitativen, nach der der Eine viel, der Andere wenig arbeitet — alle Kultur, wie gesagt, beginnt mit dieser Arbeitstheilung und kann sie, wenigstens vorläufig, nicht überwinden. Nun würde die Gleichheit der äusseren Glücksbedingungen für den viel und den wenig Arbeitenden, ja die häufige Bevorzugung des Letzteren noch nicht ungerecht sein, wenn die Arbeit dieses, obgleich quantitativ gering, doch die höhere, feinere, kondensirtere wäre. Allein so lassen sich die Thatsachen nicht deuten. Die Menschen der feineren und geistigeren Thätigkeit, die bei einem vielfach müssigen und geniessenden Leben doch die höchsten Kulturgüter hervorbringen und von höchstem Werth für die Allgemeinheit sind, bilden immer nur eine geringe Prozentzahl aller derjenigen, die sich in der gleichen äusseren Lage befinden. Denn abgesehen von jenen grössten Genies, die zugleich mit der grössten Charakterstärke ausgestattet sind und vermöge dieser sich durch alle widrigsten Schicksale hindurch Bahn brechen, gehört eine gewisse glückliche Sorglosigkeit und bequeme äussere Lage dazu, um die feineren Fähigkeiten im Menschen zu entwickeln; da man nun aber nicht von vornherein wissen kann, in wem solche Fähigkeiten schlummern, so muss die Gesellschaft einer grösseren Anzahl von Individuen von vornherein Lebensbedingungen gewähren, deren Annehmlichkeiten in keinem Verhältniss zu ihren Leistungen für die Gesellschaft stehen — auf die Chance hin, dass unter ihnen sich einige finden werden, die diese Lage zur Produktion der höheren Kulturgüter anreizt; wie die Knappheit der Lebensbedingungen und der Kampf um's

Dasein Fähigkeiten entwickelt, so giebt es andere, die nur durch die Reichlichkeit jener und in den Waffenstillständen dieses Kampfes zur Blüthe kommen. Ob dies nun durch Duldung einer irgendwie gestalteten Sklavenwirthschaft oder des Kapitalismus oder durch die providenziellen Einrichtungen des Sozialismus geschehe, ist gleichgiltig für die Nothwendigkeit, dass bei unserer mangelhaften Erkenntniss vorhandener Talente vor ihrer Entwicklung einer ganzen Anzahl von Menschen diejenige Musse und Lebensfreude gewährt werden muss, die geeignet ist, etwa vorhandene Talente unter ihnen zu derjenigen Entwicklung zu bringen, die die Gesellschaft zu ihrem Fortschritt braucht; die übrigen aber bleiben sozialer Ballast, unnütze Mitesser, deren äussere Glücksbedingungen in keinem Verhältniss zu ihrem Verdienst um die Gesellschaft stehen und die doch nicht entbehrt werden können; wenn man reines Gold haben will, so muss man doch die Schlacken mit ausgraben, in deren Verbindung allein es sich findet. — Diese Ungerechtigkeit zeigt übrigens eine geringere Schärfe, wenn wir an die Stelle der individualistischen Betrachtungsweise eine kollektivistische setzen. Fassen wir nämlich die Gesammtheit der so a priori bevorzugten Persönlichkeiten zu einer Gruppe zusammen, so stellt nach unserer Voraussetzung die Gesammtleistung derselben einen höheren Werth dar, als die Gesammtopfer für sie betragen. Diese Opfer sind die unumgängliche Bedingung für jene Kulturförderungen, die mit ihnen zusammen, d. h. nach Abzug ihrer, eine Erhöhung der sozialen Bilanz ergeben. So betrifft doch auch, wenn die Aufwendung einem einzelnen zweifellos sehr nützlichen Individuum gilt, die ihm gewährte eudämonistische Lebenshaltung nicht nur genau diejenigen Theile seines physisch-psychischen Organismus, die seine soziale Nützlichkeit unmittelbar produziren; sondern, zum Theil weil man diese von den sozial gleichgiltigen nicht zu trennen weiss, zum Theil weil sie vermöge der organischen Verbundenheit mit den letzteren doch auch von diesen indirekt mitgefördert und getragen werden, muss

die Gesammtheit des Menschen in einen gewissen eudämonistischen Zustand versetzt werden, dessen eigentlicher Zweck doch nur in einem kleinen Theil seiner Lebensäusserungen liegt. In dem Maasse nun, in dem die Gesammtheit der in relativ sorgloser und arbeitsfreier Lage befindlichen Menschen als Einheit, als Sozialindividuum angesehen wird, gilt für sie die gleiche Rechtfertigung ihres Zustandes. Darum ist die ständische Gliederung der Gesellschaft die günstigste Form, in der eine Durchfütterung sehr vieler Individuen geschehen kann, damit wenigen aus ihnen, vorher nicht erkennbaren, die Produktion origineller Kulturförderungen ermöglicht werde. Solange bestimmt charakterisirte, Anderen gegenüber als geschlossene Einheit geltende Stände die Kultur tragen, wird diese Leistung und ihre ökonomisch soziale Begünstigung sozusagen auf ein einziges Konto geschrieben, und die Vertheilung ihrer Aktiva und Passiva auf verschiedene Individuen kommt angesichts der Einheit des Ganzen, an dem diese nur Glieder sind, relativ wenig zum Bewusstsein. Erst wenn bei wachsender Differenzirung die Geschlossenheit der Stände zersplittert, wenn das Individuum sowohl sachlich mehr auf sich selbst gestellt und weniger von seiner engeren Gruppe getragen wird, als auch von Anderen individuell und nicht als blosses Glied dieser letzteren beurtheilt wird — erst dann tritt die Ungerechtigkeit davon hervor, dass einer grossen Anzahl von Individuen eine unverdient glückliche Lebenslage gegönnt wird, damit die wenigen unter ihnen, in denen die latenten Kulturkräfte liegen, die Möglichkeit zu deren Entwicklung haben.

Der positiven Leistung gegenüber begegnen wir nun einer doppelten Ungleichmässigkeit ihres Kausalverhältnisses zum Lohn. Zunächst entlohnt die Gesellschaft die für sie werthvollere Leistung oft genug schlechter oder wenigstens nicht besser als die weniger werthvolle. Dies bedarf der Hervorhebung nur gegenüber dem Dogma, dass Seltenheit und Brauchbarkeit den Werth der Leistung bestimmen, dass sie die allein

bewegenden Kräfte für Angebot und Nachfrage bilden und den Preis der Waare oder der Thätigkeit genau reguliren. Allein die Brauchbarkeit ist kein objektiver Faktor, keine sachlich festzustellende Grösse; dass etwas gebraucht wird, ist nicht unbedingt giltig zu erweisen, weil Brauchbarkeit einen Zweck voraussetzt, zu dem der Gegenstand gebraucht wird, und ob ich mir diesen Zweck setze oder nicht, Sache der unberechenbaren Subjektivität ist; ausserdem aber hängt die so begründete Preisbestimmung weiterhin nicht davon ab, ob der angebotene Gegenstand zu dem wirklich gesetzten Zwecke brauchbar ist, sondern ob er dafür gehalten wird, was unvermeidlicherweise zahllose Irrthümer hervorrufen muss, die sich dann praktisch als Ungerechtigkeiten der Entlohnung zeigen. Aber angenommen selbst, Seltenheit und Brauchbarkeit seien gleichmässig objektive Grössen, so bestimmen sie doch nicht aus sich heraus den Preis der Leistung, und dieser ist keineswegs eine stetige Funktion jener. Vielmehr ist die Entlohnung davon abhängig, ob der auf Seltenheit und Brauchbarkeit zu gründende Anspruch auch wirklich geltend gemacht wird; und ob dies überhaupt resp. in der richtigen Weise geschieht, hängt von sehr vielen äusseren und inneren Bedingungen ab, die zu klar am Tage liegen, um noch der Beleuchtung zu bedürfen. Die Formel, die man auf allen Gebieten so oft wirksam findet: dem Reichen wird gegeben, dem Armen wird genommen, zeigt auch hier ihre tragische Wahrheit; je tiefer die soziale resp. wirthschaftliche Stellung Jemandes ist, je weniger er mit seiner Arbeit schon errungen hat, desto schwerer wird es ihm, den dem objektiven Werth seiner Leistung angemessenen Lohn zu erringen; das wirthschaftliche Recht des Armen findet ebensoviele Schwierigkeiten, sich durchzusetzen, wie sie sich oft seinen prozessualischen Ansprüchen selbst da noch entgegenstellen, wo Gesetz und Richter keinen Unterschied der Person anerkennen.

In ethischer Beziehung ist aber nun eine zweite Ungleichmässigkeit zwischen Leistung und Lohn noch bedenklicher.

Zwei Thätigkeiten mögen in Hinsicht auf alles Subjektive: Bemühung, Gesinnung, Fähigkeit genau gleichwerthig sein, so kann doch ihr Werth für die Gesellschaft, den diese zum Maassstab ihrer Entlohnung macht, sehr verschiedene Grösse haben, und umgekehrt bewirkt die Zufälligkeit der sozialen Lebensbedingungen, dass eine leichtere und eine schwerere Leistung von ganz gleicher objektiver Wichtigkeit und desshalb oft auch von dem gleichen Lohnerfolge sind. Ich erinnere z. B. an die Wirkung der räumlichen Entfernung zwischen Produktions- und Konsumtionsort. Je nach der Grösse derselben variirt die Entlohnung der in jeder objektiven und subjektiven Hinsicht völlig identischen Leistung. Der bekannteste Fall jenes Missverhältnisses liegt aber da vor, wo die Häufigkeit des Angebotes den Preis herabdrückt. Hier scheint ein Unterschied des sozialen Werthes von dem eigentlich sittlichen Werthe vorzuliegen. Das Verdienst der sittlichen Handlung erscheint als das gleiche, ob nun neben mir hundert Andere ebenso oder besser oder schlechter handeln. Wie es in religiösen Dingen keine eigentliche Konkurrenz giebt, sondern für Alle Platz in Gottes Hause ist, so fehlt auch im bloss Sittlichen jener Wettbewerb, der die Leistung des Einzelnen um so minderwerthig macht, von je mehren sie in gleicher Weise geleistet wird. Dieses aber findet bekanntlich im Wirthschaftlichen im höchsten Maasse statt und schafft die grösste Disproportionalität zwischen der Leistung des Arbeiters in jeder subjektiven Beziehung einerseits und ihrer sozialen Entlohnung andrerseits. Nicht nur indem wir die Arbeit als eine sittliche Leistung ansehen, folgt hieraus die Unmöglichkeit, der Sittlichkeit eine sichere Glücksfolge zuzuerkennen, sondern vor allem ergiebt sich dies aus der Ueberlegung, dass die eigentliche und innerliche Sittlichkeit jedenfalls noch weniger Macht zur Realisirung unserer eudämonistischen Wünsche, noch weniger Einfluss auf die gerechte Gestaltung der äusseren Verhältnisse besitzt, als ihre sichtbare Erscheinung in der Form der Arbeit; wozu noch kommt, dass die andere

Seite der geforderten Proportion, das Glück in seinem ganzen Umfang, auch ihrerseits noch auf viel komplizirteren Voraussetzungen ruht, als die einseitige Bedingung desselben, die wir behandelten, der äussere Lohn der äusseren Arbeit. Ist nun dieser letztere schon aus den angeführten Gründen nicht in gerader Proportion zu den Mühen der Arbeit zu erzielen, so liegt auf der Hand, wie viel weniger noch jenes von beiden Seiten her noch viel schwierigere Verhältniss zwischen Tugend und Glückseligkeit durch innere Zusammenhänge, gewissermaassen durch Selbstregulirung in einer Weise gestaltet wird, die unserer idealen Gerechtigkeitsforderung entspricht.

III. Vielleicht greift die umgekehrte Lehre tiefer. Es ist jedenfalls psychologisch ein feinerer Gedanke, dass Glückseligkeit die Ursache des sittlichen Verhaltens sei. Aus einer gedrückten, unglücklichen, misszufriedenen Seele könne höchstens ein legales, dem Sittengesetz sich äusserlich fügendes Verhalten von gewissermaassen knechtischem Charakter stammen, aber nicht die wirklich freie Sittlichkeit, nicht diejenige, in welcher die Seele sich ganz auslebt, ohne dass ein unversöhnter Rest bliebe. Nur aus der innerlichen Harmonie der Seele heraus, aus der Einheit ihrer Triebe, die keinem von ihnen einen unbefriedigten Anspruch übrig lässt, könne die völlige Hingabe an die sittliche Idee erfolgen. In der That wird man von der schönen Seele, wie ich sie im Kapitel über Verdienst und Schuld geschildert habe, sagen können, dass sie glücklich sei — nicht weil sie sittlich ist, sondern umgekehrt, der Zustand, aus dem ihre Sittlichkeit quillt, ist Glückseligkeit. Nach jenen Ausführungen ist die Sittlichkeit keine absolute, so lange noch entgegengesetzte Antriebe in der Seele mächtig sind; und gewiss wird der Kampf zwischen den feindlichen Kräften ein Gefühl von Leid und Schmerz erzeugen, gewiss wird die Versuchung, der wir doch nicht oder nicht widerstandslos nachgeben, es zu einer völligen Zufriedenheit nicht kommen lassen; die Beseitigung dieser Hindernisse bedeutet nach der Empfindungsseite hin Glück und lässt aus diesem

Zustand die vollkommene Sittlichkeit hervorgehen. Mehr äusserlich gefasst, wird der Glückliche desshalb eher sittlich sein, weil er für sich ja seine Wünsche erreicht und also keine Veranlassung mehr hat, die Interessen Anderer um des seinigen willen zu schädigen; man könnte sagen, es ist leicht, sittlich zu sein, wenn man glücklich ist. Das Christenthum konnte die Moral seiner Anhänger gar nicht besser fördern, als indem es ihnen die ewige Seligkeit sammt ihrer irdischen Eskomptirung verschaffte. Aus dem so bewirkten Glücksgefühl quoll die Sanftmuth, die Duldung, die Gleichgiltigkeit gegen Besitz und irdischen Eigengewinn jeder Art. Auch nach der positiven Seite hin ist kein Zweifel, dass das Glück die Seele erweitert, sie anregt, die Anderen am eigenen Glück theilnehmen, am liebsten auch in der Umgebung keinen Schatten mehr zu lassen. Die Freude ist es, die zu dem Gefühl führt: Seid umschlungen, Millionen! Die Idee der Festlichkeit hat diesem Verhalten einen unmittelbaren soziologischen Ausdruck gegeben; jedes freudvolle Ereigniss in der eigenen Familie ist von je her Veranlassung gewesen, den Nachbarn und Freunden eine Freude zu bereiten, und je höher die soziale Stellung, d. h. je mächtiger und bedeutender die eigenen Glücksmomente, desto ausgedehnter der Kreis und desto reicher der Inhalt der Theilnahme an der Freude; so führten allenthalben freudige Geschehnisse in der Familie der Fürsten zu allgemeinen Spenden etc. Die Betrachtung des entgegengesetzten eudämonistischen Verhältnisses führt auf das gleiche Resultat. Das Unglück hat unzählige Male etwas Demoralisirendes: indem es zur Verbesserung der Lage auf unrechtmässigem Wege verleitet, unzählige Versuchungen schafft, von denen der Mensch in glücklicher Lage nichts weiss; indem es Neid und Hass erzeugt; vor allem aber durch ein allgemeines Herabstimmen der Seele, das den sittlichen Enthusiasmus lähmt. Wie der in Hinsicht äusserer Umstände Glückliche allein in unzähligen Fällen die Mittel hat, seiner Sittlichkeit Ausdruck und reale Folge zu geben, so gestattet

auch allein ihm die Enthebung von eigenen Sorgen jene zunächst theoretische Erweiterung des Blicks auf den umfassenderen Menschheitskreis, der dann die Thaten der höheren Sittlichkeit entspriessen; der Unglückliche und Elende hat meistens nicht die Kräfte frei, die durch erweiterte, vom Subjekt abstrahirende Weltanschauung das geistige Fundament einer weitgreifenden Sittlichkeit legen, so wenig wie diejenigen, die die praktische Bewährung des Altruismus ermöglichen.

Dem fügt sich nun vielleicht der zusammenfassende Gedanke an: wie man die Zeugung als Wachsthum über das individuelle Maass hinaus bezeichnet hat, so kann man sagen, sei Sittlichkeit das Wachsthum des Glückseligkeitstriebes über das Maass des Individuums hinaus. Dann ist überhaupt der absolute Unterschied zwischen eigenem und fremdem Glück aufgehoben und an seine Stelle tritt ein nur quantitativer; weil das eigene Glück, das erste und nächstliegende Ziel des Willens, uns nicht genug thut, verbreitet sich der Trieb auf andere Wesen. So paradox dies aussieht, so sehr es den unüberbrückbaren Unterschied zwischen der eigenen und der fremden Empfindung zu übersehen scheint, so sind doch psychologisch manche Fingerzeige auf ein solches Verhalten zu finden. So pflegt man bei starkem Familiensinn wenigstens das Glück der nächsten Angehörigen unmittelbar als eigenes zu empfinden, und der naivere Mensch fühlt und handelt oft genug in diesem Sinne, ohne sich eines Unterschiedes bewusst zu werden, ob er denn eigentlich sein eigenes oder das Glück seiner Nächsten fördert. Vielleicht tritt hier jene geheimnissvolle, durch die metaphysischen Ahnungen aller Epochen hindurchklingende Einheit des Menschengeschlechtes, im letzten Grunde der organischen Wesen überhaupt, andeutungsweise in die Erscheinung. Oder anders ausgedrückt: das Glück würde so ein objektiver Werth sein, dessen Realisirung der Handelnde zunächst an sich selbst, dann aber, ohne qualitativen Sprung, an Anderen sucht, wie der ästhetische und der Schmucktrieb etwa zunächst dahin führen können, dass jeder sich selbst

möglichst schön und geschmückt sehen will, dann aber den gleichen Wunsch auch für seine Umgebung hat, für alles, was ihm vor die Augen kommt; oder wie die Befriedigung aus der Erkenntniss am Anfang eine egoistische ist, und in der unmittelbaren Wirkung ihres Inhalts auf das Subjekt besteht, dann aber in oft unmerklichen Uebergängen die Aufklärung der Anderen als gleichwerthiges Ziel erhält. Dass die thatsächlichen Verhältnisse diese Entwicklung nicht in völliger Reinheit zeigen, dass das Interesse für fremdes Glück keineswegs erst auftritt, nachdem das eigene vollkommen erreicht ist, brauchte die prinzipielle Bedeutung des Gedankens nicht zu stören. Triebe, welche eigentlich nur als Fortsetzung gewisser anderer ihren Sinn haben, werden sehr oft verselbständigt und machen ihre Ansprüche geltend, unabhängig von der Befriedigung oder Nichtbefriedigung derer, von denen sie ihren Ursprung nahmen; schon die Zufälligkeit des Verhältnisses, in dem die äusseren Mächte des Seins zu unseren inneren Bedürfnissen stehen, muss solche Unregelmässigkeiten bewirken. Hat dieser Gedanke vom Wachsthum des Glückstriebes über das individuelle Maass hinaus irgend eine Richtigkeit und ist Sittlichkeit das Interesse am Glück der Anderen, so liegt auf der Hand, dass dies den Ursprung der Sittlichkeit aus dem Glück bedeutet und zwar in doppeltem Sinn. Einmal, indem der Glückstrieb, innerlich wachsend und nicht mehr am eigenen eudämonistischen Zustand Genügen findend, sich verbreitert, und so die Thatsache, dass ich selbst glücklich bin, sozusagen durch eine Metempsychose übergeht in die, dass ich glücklich mache; zweitens aber, mehr objektiv, erscheint das Glück als absoluter Endzweck, den das Subjekt nur gewissermaassen zufällig zunächst an sich selbst verwirklicht; dies ist nur die einfachere und näherliegende Art seiner Verwirklichung, an die sich dann die Sittlichkeit als seine Realisirung an Anderen schliesst; so dass erstens die Idee des Glücks die Ursache möglicher Sittlichkeit überhaupt, zweitens die Verwirklichung des ersteren am Subjekt die Vorstufe der

Verwirklichung der letzteren ist; dann wäre das eigene Glück freilich mehr eine zeitliche als eine ursächliche Bedingung der Sittlichkeit; diese müsste gewissermaassen durch jenes hindurch, ohne eigentlich von ihm hervorgebracht zu werden.

Es ist nun nicht schwer zu sehen, dass gegenüber der relativen Richtigkeit dieses Kausalverhältnisses zwischen Glückseligkeit und Tugend mit dem gleichen Recht die relative Richtigkeit des vollen Gegentheils davon behauptet werden kann und zwar insbesondere in psychologischer Hinsicht. Ebenso oft wie das Glück weich macht und zum Streben, Andere zu beglücken, aufruft, ebenso oft macht es auch hart, übermüthig und verständnisslos für Leiden, die uns fremd und ungekannt gegenüberstehen. Umgekehrt vielmehr findet die Seele gerade aus dem eigenen Leid heraus die liebevolle Hingabe an das Loos Anderer, weil sie um so Mehr an Anderen suchen wird, wenn das Geschick ihr die Freude in sich und an sich selbst versagt; oft lernt man den Verzicht auf das eigene Glück, den die Sittlichkeit so häufig fordert, erst dann, wenn unser Schicksal uns belehrt, dass man auch ohne Glück auskommen kann. Ich brauche nur an die ethische Bedeutung des Mitleids zu erinnern, die jedenfalls stark genug ist, um den Versuch zur Ableitung der gesammten Moral aus ihm hervorzurufen; wenn der Pessimismus Recht hat, für den alle Sittlichkeit im Mildern des Leidens besteht, so ist nicht nur das Leiden die Ursache, dass es überhaupt eine Sittlichkeit giebt, sondern auch subjektiv würde sie nicht ohne Schmerzgefühl zustande kommen, da Mitleiden doch eben ein Leiden ist, und da das Bewusstsein, dass der Andere leidet, überhaupt nur in der Analogie mit einer selbsterfahrenen Empfindung, in der Uebertragung dieser auf das Subjekt ausser mir entstehen kann. Gerade die Flucht aus und vor dem eigenen Ich, in dem man keine Freude findet, mündet oft an der sittlichen Hingabe an Andere. Und wenn ich vorhin gesagt hatte, dass das Unglück keine Zeit hätte, sich mit altruistischen Interessen praktisch abzugeben, so kann ganz dasselbe

auch vom Glück gesagt werden. Der Grund dieser Zweideutigkeiten, der Unmöglichkeit, zu einem sicheren psychologischen Kausalverhältniss dieser Elemente zu kommen, ist der, dass die herzuleitende, als Folge betrachtete Erscheinung, hier die Sittlichkeit, das Zusammenwirken einer sehr grossen Anzahl von Faktoren voraussetzt; wenn wir sie also auf entgegengesetzte Affekte wie Glück und Unglück hin in gleichmässiger Weise eintreten sehen, so erklärt sich das leicht durch die Variabilität der anderweitigen, zu diesen Affekten hinzutretenden und sie spezialisirenden Faktoren. Daher giebt es fast keine psychologische Erfahrung, zu deren Verlauf man nicht auch das genaue Gegentheil, die ganz entgegengesetzte Folge aus scheinbar gleicher Ursache auffinden könnte. Das liegt an der Komplizirtheit des seelischen Geschehens, das ausser den bewussten und in die Augen fallenden Momenten eine grosse Anzahl minder bewusster enthält, die mit jenen zu Resultanten zusammengehend je nach ihrer Art und Richtung das gleiche bewusste Antezedenz in sehr verschiedene Konsequenzen und die verschiedensten Antezedenzien in die gleiche Konsequenz können auslaufen lassen.

IV. Hiermit erledigt sich eigentlich schon das prinzipielle Gegentheil der Behauptungen über ein positives Kausalverhältniss zwischen Tugend und Glückseligkeit, die Annahme nämlich, dass die Welt durchgehends das Gute mit Bösem vergelte und dass es nur dem Bösen gut gehe. Irre ich nicht, so sind es nicht philosophische und rationale Begründungen, aus denen diese Ueberzeugung hervorgeht, sondern einerseits ein gewisser populär-empirischer Pessimismus, andrerseits — insoweit man dabei nur die Erde im Gegensatz zu einem anders eingerichteten Jenseits im Auge hat — religiös-asketische Grundsätze. Das ungeschulte Denken ist besonders dann geneigt, zufällige persönliche Erfahrungen als durchgehende Prinzipien anzusehen, wenn diese pessimistischer Natur sind. Unzählige Male hört man Behauptungen wie die, dass nur der Böse triumphire, dass es doch dem Edlen und Guten immer

schlecht gehe, in ganz prinzipieller, einen gewissen inneren Zusammenhang postulirender Form aussprechen. Man könnte diesen ganzen Pessimismus als blosse Reaktion auf den gutgläubigen Optimismus auffassen, der durch die Annahme einer prästabilirten Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit so lange den öffentlichen Geist beherrscht hat oder noch beherrscht. Bevor man diesem gegenüber auf den Standpunkt eines nüchtern abwägenden Realismus kommt, der überhaupt kein durchgängiges, sondern nur ein zufälliges, immer nur für den einzelnen Fall festzustellendes Verhältniss zwischen jenen annimmt — stellt der fragliche Pessimismus das entgegengesetzte Extrem, die ergänzende einseitige Antithese dar, die erst durchgemacht werden muss, ehe sich über beides die Synthese unseres Standpunktes erhebt, die beiden Behauptungen für einzelne Fälle Recht geben kann, weil sie beide als Prinzipien bestreitet. Es kommt hierzu auch der verführerische Reiz der Paradoxe, der Charakter des Geistreichen und Interessanten, der allen pessimistischen, der hergebrachten Vorstellungsweise widersprechenden Allgemeinbehauptungen anhängt. Wer so urtheilt, erscheint sich erhaben über die gewöhnliche Anschauung, die harmlos an das glaubt, was sie wünscht, an die schliessliche Harmonie unserer Ideale. Er fasst in einem einzigen Urtheil den Werth des gesammten Lebens nach einer seiner Hauptbeziehungen zusammen, wie es eben nur durch ein absprechendes, viel seltener durch ein positives Urtheil möglich ist; und viel weniger als der Optimismus braucht er auf eine empirische Widerlegung gefasst zu sein, viel weniger kann ihm als diesem der Vorwurf der Oberflächlichkeit gemacht werden. Zudem verleiht schon die Form der Allgemeinheit, das Weitgreifende des Urtheils ein hohes intellektuelles Selbstgefühl und vermittelt durch die Zusammendrängung grosser Vorstellungsmassen einen angeregten Zustand der Seele, eine lebhafte und kräftige innere Bewegung, deren Reize von dem spezifischen Inhalt jener Urtheile in hohem Grade unabhängig sind. Es kommt als weiteres psychologisches Moment die Ver-

bitterung über angesehene und selbsterlebte Ungerechtigkeiten hinzu, die sich in dem allgemeinen Verdammungsurtheile Luft macht. Der Schatten, der über das eigene Geschick fällt, verbreitert sich als Verdunkelung des Weltbildes überhaupt; der Groll gegen die Momente, welche die einzelne erfahrene Disharmonie veranlasst haben, ist gewissermaassen keine hinreichende Reaktion auf das empfundene Leid, sondern erst indem man die gesammte Welteinrichtung dafür verantwortlich macht, und dieses Einzelne als Erscheinung eines durchgehenden Mangels zu verstehen glaubt, hat man, populär zu sprechen, einen Sündenbock gefunden, eine Objektivirung der eigenen Verbitterung, die der subjektiven Grösse derselben entspricht und sie sozusagen rechtfertigt. Und endlich, der Tendenz nach hiermit übereinstimmend, erleichtert sich solches und jedes Leid überhaupt, wenn man es als allgemeines, jeden Lebenslauf in gleicher Weise treffendes ansieht. Der eigentliche Stachel in allen Leiden, dasjenige, was die rein subjektive Schmerzempfindung noch durch eine gewissermaassen ethische schärft, ist der Gedanke: es hätte nicht zu sein brauchen, es hätte so leicht anders sein können; alle Anderen sind frei davon, und dich gerade und dich allein musste es treffen! Umgekehrt: das allgemein menschliche Leid erträgt sich leichter; sei es, weil wir auch hier nur den Unterschied empfinden und desshalb die Genossen im Unglück es indirekt tragen helfen, indem es zu jenem intensiven Gefühl, ein Stiefkind des Schicksals zu sein, gar nicht kommt; sei es, weil das allgemeine Auftreten eines bestimmten Verhältnisses uns dasselbe als naturgesetzlich erscheinen lässt: die stete Folge der Momente verkündet sachliche Kausalität zwischen ihnen. Was aber als unvermeidliche, naturgesetzliche Bestimmtheit erkannt ist, das pflegen wir leichter zu ertragen, darunter beugen wir uns eher als unter ebendasselbe, wenn es uns nur durch launenhafte, zufällige Kombination der Schicksalsgründe getroffen hat. Wie immerhin noch eine gewisse Gerechtigkeit und Befriedigung des ethischen Anspruches da stattfindet, wo

ein Gesetz, das dem Inhalt nach falsch und ungerecht ist, doch von der Rechtsprechung auf unparteiische Weise befolgt wird, so wird jenes negative Verhältniss zwischen Tugend und Glückseligkeit uns weniger empören, wenn wir es als eine objektive Nothwendigkeit betrachten, die ohne Ansehen der Person überall da in die Erscheinung tritt, wo ihre Voraussetzungen gegeben sind.

Wird mit dieser zumeist freilich einer exzentrischen Verzweiflung oder einem prahlerischen Wortpessimismus entspriessenden Anschauungsweise die Verursachung des Glücks durch die Tugend prinzipiell negirt und in ihr Gegentheil verwandelt, so kann nun auch die zuvor besprochene Verursachung der Tugend durch die Glückseligkeit eine absolute Verneinung finden. Man kann behaupten, dass gerade das Leiden der einzige Nährboden der Sittlichkeit, das Glück ihr unbedingter Verderber ist, dass, wie die Bibel es ausdrückt, eher ein Kameel durch ein Nadelöhr gehe, als dass ein Reicher in's Himmelreich komme. Die psychologischen Motive dieser Meinung habe ich in dem Kapitel über Verdienst und Schuld auseinandergesetzt, während ihre sachliche Begründung immer nur für einzelne Erscheinungen gelten, aber nicht denjenigen prinzipiellen und unmittelbar sachlichen Zusammenhang nachweisen kann, auf den es gerade ankommt. Auch findet dabei meistens dieser Irrthum statt: die Verwirklichung des sittlichen Zweckes fordert oft einen Verzicht auf Glückseligkeit; allein um diesen zu vollziehen, bedarf es des schon vorangegangenen sittlichen Entschlusses. Wenn also auch der thatgewordenen, in die Erscheinung tretenden Sittlichkeit eine eudämonistische Minderung vorangeht, so darf doch aus diesem Nacheinander kein Auseinander gemacht werden, da vielmehr das eigentlich Sittliche schon vorangegangen sein muss, um den ganzen erscheinenden Prozess erst möglich zu machen, dessen erstes Glied dann freilich ein Leiden ist.

V. Nun scheint mir nur eine Idee übrig zu bleiben, die ein prinzipielles Verhältniss zwischen Tugend und Glückseligkeit

— dass das eine ist oder nicht ist, wenn und weil das andere ist — ermöglichen könnte: die Idee nämlich, dass ein Drittes da sei, aus dem beides sich entfaltet; weder Tugend braucht die Ursache von Glückseligkeit noch Glückseligkeit die Ursache von Tugend zu sein, aber beide können die Folgen eines anderweitigen Verhaltens sein, das sie nun doch indirekt zusammenbindet. Wer etwa im ästhetischen Ideal die höchste Aufgipfelung der Weltentwicklung erblickt, wird gern behaupten, dass ein Mensch, der sein Leben und das der Anderen, so weit sein Einfluss reicht, so schön wie möglich gestaltet, dadurch einerseits vollkommen sittlich, andrerseits vollkommen glücklich sein muss. Und zwar lässt sich dies entweder so denken, dass Tugend und Glückseligkeit die Mittel und Vorstufen sind, die realisirt werden müssen, um zur Schönheit als Endzweck zu gelangen; oder die Schönheit kann unmittelbarer erreicht werden, und Tugend und Glück sind ihre Folgen, die Blüthen, die sich aus ihr als Wurzel entfalten. Um diese Möglichkeiten zu ergründen, müsste zunächst die dornenreiche Frage nach dem Wesen des Schönen gelöst werden, über die ich mich hier mit einigen Andeutungen begnüge. Es ist kein Zweifel, dass die organische Entwicklung wenigstens in sehr vielen Fällen dahin führt, das Nützliche, für die Lebenserhaltung Nothwendige auch angenehm und erfreulich zu machen. Denn wäre das Schädliche angenehm, das Nützliche unangenehm, so würde, wie ich bereits anderwärts ausführte, jenes aufgesucht, dieses geflohen werden und dadurch eine Depravirung und Ausrottung der Gattung stattfinden. So viele Ablenkungen dieser Weg der Entwicklung auch erfahren mag, auf die ich später komme, so hat er doch zu dem Resultat geführt, dass vielerlei Dinge und Vorgänge, die für die Gattung nützlich sind, uns bei der Wahrnehmung ihrer Existenz Vergnügen bereiten, auch ohne dass sie für den Wahrnehmenden selbst oder im Augenblick einen Nutzen darböten. Zunächst wird auf Grund jener evolutionistischen Nothwendigkeit das Nützliche freudig empfunden und dann diese Empfindung derart

unmittelbar an den Gegenstand geknüpft, dass seine Nützlichkeit sich garnicht mehr für das individuelle Bewusstsein braucht geltend zu machen. Wie dem Einzelnen ein Gegenstand, der ihm nützlich ist, zugleich Freude erweckt, und später auch durch seine blosse Erscheinung, ohne dass er noch aktuell nützlich wirkte, lustvoll ist, so wird derselbe Erfolg durch die Erfahrung der Gattung erreicht, die in dem Einzelnen wirksam ist. Ich glaube, dass manche geheimnissvolle Seiten des Schönen durchsichtiger werden, wenn wir es so als dasjenige auffassen, was die Gattung als nützlich erprobt hat und was uns, insoweit die Gattung in uns lebt, desshalb Lust bewirkt, ohne dass wir als Individuen eine reale Veranlassung zu letzterer hätten. Das mag jener Interesselosigkeit, jener Gleichgiltigkeit gegen die reale Existenz des Gegenstandes zum Grunde liegen, die man so oft als Charakteristikum des ästhetischen Zustandes angeführt hat. Denn dann ist es in der That die blosse Vorstellung des Gegenstandes, deren es zur Reproduktion der Gattungsempfindungen bedarf, und ob ich persönlich die Nützlichkeit des Gegenstandes geniesse oder nicht, ist für diese spezifische Empfindung ganz gleichgiltig. Daher jene Verklärung, jener Charakter einer gewissen Irrealität und Ueberirdischkeit des Schönen; er stammt aus der zeitlichen Ferne der realen Motive, aus denen wir jetzt ästhetisch empfinden, wie sich der gleiche verklärende Hauch über die eigenen Erlebnisse vergangener Zeiten legt, und gleicht jenem Duft, den die Raumferne um die Gegenstände webt und ihnen gewissermaassen die körperhafte Schwere nimmt. Daher nun auch die Vorstellung, dass das Schöne etwas Typisches, über die Vereinzelung absoluter Individualität sich Erhebendes sein müsse; die Fülle der Gattungsempfindungen, die, in mir konzentrirt, das Gefühl des Schönen hervorrufen, hat natürlich das Spezifische und rein Individuelle ihrer einzelnen Bestandtheile längst abgestreift und nur vermöge eines typischen Charakters kann ein Gegenstand jene Gattungsgefühle hervorrufen, die aus

einer überwältigenden Anzahl von Einzelerfahrungen gleichsam destillirt und desshalb nur durch diejenige Vorstellung psychologisch reproduzirbar sind, die selbst als ein Allgemeines über dem Individuellen steht. Daher jener Anspruch auf Allgemeingiltigkeit, der das ästhetische Urtheil begleitet: er entstammt der Anregung unzähliger dunkler ererbter Empfindungen und Erfahrungen, und bildet die psychologische Begleiterscheinung solcher Vorstellungen, die wir haben, weil unzählige Andere sie vor uns hatten, und die dadurch gewissermaassen das Urtheil der Gesammtheit repräsentiren. Wenn dennoch auch unter den ästhetischen Urteilen grosse Ungleichmässigkeit herrscht, so ist doch, sobald man grosse Gruppen in's Auge fasst, die Gleichmässigkeit innerhalb jeder derselben gegenüber den von anderen Vererbungen erfüllten so bedeutend, dass die individuellen Unterschiede nicht grösser erscheinen, als sie selbst bei den festesten und ältesten Vererbungen vermöge der Variabilität der Einzelnen auftreten. Wenn uns das Schöne als Darstellung eines Ideals erscheint, eines Höchsten und Absoluten, dem die Einzelerscheinung sich nur annähern könne, ohne sich mit ihm in seiner Totalität zu decken, so ist dies aus der Annahme erklärlich, dass die grosse Zahl der hier mitspielenden Gattungserfahrungen allerdings ein Bild mit so vielen, aber auch so unbestimmten Zügen ausgeprägt und in die Seele des Individuums gesenkt hat, dass jede einzelne Vorstellung, von der es reproduzirt wird, als nicht vollkommen ihm entsprechend empfunden wird. Auch von einem „richtigen Geschmack“ zu sprechen ist nur möglich, wenn man das Gattungsgefühl als das richtige ansieht, an dem sich alle anderen messen. Denn an sich kann ein Gefallen nicht richtig oder falsch sein, da es kein Objekt sich gegenüber hat, an dem es sich kontrolliren könnte. Man kann nur dasjenige Gefühl ein falsches nennen, das momentan auftauchend durch ein entgegengesetztes und definitives verdrängt wird; und wie dieses letztere als Ausdruck der ganzen Persönlichkeit gilt, die den Maassstab für ihre einzelnen

Inhalte bildet, so ist das Gattungsgefühl der Maassstab für das individuelle. Das Ganze des Menschen oder die Gattung *findet* nicht das Richtige, stimmt nicht mehr als das Individuelle mit einem objektiv Wahren überein; sondern ihre Inhalte *sind* als solche dem Einzelnen gegenüber die wahren. Dass das ästhetische Urtheil des Einzelnen sich mit dem der Gattung deckt und also ein richtiges ist, kann sich freilich oft erst nachträglich ergeben, wird oft so auftreten, dass es gewisse latente Gattungserfahrungen zum ersten Mal in das Bewusstsein hebt und desshalb zunächst nur Widerspruch findet; allein dies ändert an der Thatsache nichts, dass angesichts des Mangels jedes sachlichen Kriteriums für die Richtigkeit eines ästhetischen Urtheils nur die Uebereinstimmung mit dem Gattungsurtheil übrig bleibt, die freilich wegen der Komplizirtheit und vielfachen Dunkelheit desselben sich in anderen Formen als in der eines äusserlichen consensus omnium ausspricht. Auch die Unmittelbarkeit des ästhetischen Urtheils, der Mangel an verstandesmässiger Vermittelung, die häufige Unmöglichkeit, es aus der persönlichen Erfahrung herzuleiten und durch sprachlich ausdrückbare Gründe zu stützen, endlich der Gegensatz, in den es sich manchmal gerade zu dem setzt, was uns als Individuen nützlich oder angenehm ist — dies alles macht den Ursprung aus einer auf den Einzelnen vererbten Gattungserfahrung wahrscheinlich. In diesem Sinne ist jene fast berüchtigte Behauptung freilich richtig, dass die Fülle der weiblichen Brüste wohlgefällig ist, weil sie die Voraussetzung begründet, dass sie sich am besten zum Nähren des Kindes eignet; die Kluft zwischen dem grob praktischen Utilitarismus, der in diesem Ursprung zu liegen scheint, und dem formalen ästhetischen Reize dieses Gebildes wird, wie mir scheint, reichlich durch die Umwandlung ausfüllbar, die die jahrtausendlange Vererbung hervorbringt und vermöge deren dem Einzelnen solche Empfindungen in einer ganz anderen, viel feineren und sozusagen vergeistigten und abstrakten Form überliefert werden, als sie an ihrem Ursprung

besassen. Es scheint mir nicht zweifelhaft, dass allerdings die Tüchtigkeit für die Sexualzwecke wenigstens einen Theil des Wohlgefallens am weiblichen Körper bedinge. Allerdings nur einen Theil; denn da das Weib noch andere Funktionen als die physiologischen innerhalb der Gesellschaft zu erfüllen hat, so wird auch die Tüchtigkeit zu diesen anderen, insoweit sie äusserlich in die Erscheinung tritt, unser Wohlgefallen hervorrufen; eine Gesichtsform und Ausdruck, die der Gattungserfahrung nach mit Milde, Treue, angenehmem Temperament u. s. w. verbunden ist, wird uns schön erscheinen, auch wenn das Verbindungsglied zwischen der Erscheinung und unserem Gefallen an ihr: die Assoziation mit dem generell Nützlichen, längst dem Gedächtniss der Einzelnen und der Gesammtheit entschwunden ist; ich glaube, wenn die Wirkung der Schönheit nicht diese tieferen Wurzeln hätte, so würde es weder geschehen, noch ohne Scham eingestanden werden können, dass die blosse Schönheit einer Frau zum Beweggrunde einer lebenslänglichen Verbindung mit ihr wird. Wenn Belladonna durch seine Wirkung, die Pupille zu erweitern, die Schönheit der Frauen erhöht, so liegt dies offenbar daran, dass die Erweiterung der Pupille gewisse geistige Verfassungen zu begleiten pflegt, die als edlere und wünschenswerthe erprobt sind, unter anderen den friedlichen, ruhigen Zustand und die Extase, während eine enge Pupille unschön wirkt, weil sie gemäss unbewusst gewordener Erfahrung, die Begleiterin eines schlechten Temperaments und böser Leidenschaften ist. So knüpft sich die Empfindung der Schönheit allenthalben an diejenigen Dinge, deren Zweckmässigkeit generell anerkannt ist, aber in dem Augenblick des ästhetischen Urtheils fast stets unbewusst bleibt und sich nur durch das Moment der ästhetischen Freude kund giebt; für ein gegebenes Gebälk fordern wir Säulen von bestimmtem Umfang, offenbar weil die Erfahrung gezeigt hat, dass es nur durch solche sicher getragen wird, und sind durch dünnere ästhetisch beleidigt; wenn die Eisenkonstruktionen erst weiter verbreitet sein werden, so wird man sich an dünnere Säulen

gewöhnen und mit der bis jetzt noch nicht gattungsmässig verbreiteten Erkenntniss, dass sie ebenso zweckentsprechend sind, sie eben so schön finden.

Halten wir nun fest, dass es das für den Bestand der Gattung Nützliche gewesen sein muss, was ihr angenehm geworden ist, und dass der eigenthümliche Timbre, der das Schöne vom bloss Angenehmen unterscheidet, durch den psychologischen Charakter der Gattungsempfindungen und durch die Wechselwirkungen und Komplikationen verständlich ist, in die jene mit den rein individuellen Seeleninhalten treten, so erhält von hier aus die Lehre, die das Schöne zum Einheitspunkt der Sittlichkeit und Glückseligkeit macht, allerdings eine bedeutsame Beleuchtung. Denn dann würde die Erfüllung der Seele mit Schönem bedeuten, dass die Zwecke der Gattung zu Zwecken des Individuums geworden sind; in dem Maass, in dem sie vollständig ist, würde aus ihr folgen, dass der Widerstreit zwischen dem persönlichen und dem Gattungsinteresse gehoben ist, d. h. sie würde ebenso der eudämonistischen wie der moralischen Forderung genügen. Die Schönheit ist diejenige Form der Nützlichkeit für die Gattung, die sich zur Lustursache des Individuums emporgebildet hat. Ist diese Ableitung richtig, so ist es auch richtig, dass die Hingabe an das Schöne das Mittel ist, um beiden Interessen zu genügen, und dass, objektiv gewandt, die Erfüllung der Welt mit Schönem einen nach beiden Seiten hin befriedigenden Zustand erzeugen würde. Andrerseits lässt sich sagen, dass die gleichmässig auf diese hin gerichtete Bestrebung nothwendig zu einer ästhetischen Befriedigung bezw. einer entsprechenden Gestaltung der objektiven Welt führen müsste, weil das Schöne eben nichts anderes ist, als die Form, in der beiderlei Interessen sich vereinigen, durch die das Gattungsinteresse im Einzelnen in der Art lebendig wird, dass es ihm selbst ein Freudegefühl erregt. Und wenn wir zu den höchsten Beziehungen aufsteigen und die Glückseligkeit als eine Form des individuellen, die Sittlichkeit als eine solche des Gesammt-

heitslebens ansehen, so ist das Aesthetische insofern eine Versöhnung beider, als es das Allgemeinste in der individuellsten Form darstellt. Wir verlangen vom Kunstwerk einerseits den vollkommen typischen Charakter, der das Gemeinsame einer unbegrenzten Zahl von Einzelerscheinungen zum Ausdruck bringt; andrerseits aber doch die vollkommenste Individualität, den Anschein völliger Persönlichkeit, die allein Interesse und die Vorstellung der Wahrheit erregt. Während die Wissenschaft abstrakte Allgemeinheit erstrebt, sucht die Kunst konkrete Allgemeinheit; auch was wir in der Natur oder an Gegenständen überhaupt das Schöne nennen, ruft — neben jener direkten Genesis durch unbewusst gewordene Nützlichkeit — das ästhetische Gefühl wahrscheinlich nur durch formale oder symbolische Beziehungen zum typisch-menschlichen Sein hervor. Diese Verkörperung des Allgemeinsten im Individuellsten bewirkt es offenbar, dass wir bei der Lust, die uns das Schöne bereitet, weniger als bei den meisten anderen die Empfindung haben, es sei eine egoistische. Die Versöhnung der beiden entgegengesetzten Pole der Geisteswelt, des Persönlichen und des Gattungsmässigen, wie sie im Schönen vorliegt, spiegelt sich so in seiner Wirkung, indem sie einen so subjektiven Vorgang wie die Lust, doch mit dem Gefühlston von Unpersönlichkeit und Allgemeinheit ausstattet.

Ginge nun die Entwicklung von der gattungsmässigen Nützlichkeit zur individuellen Lust am Schönen geradlinig und ungestört vor sich, so würde wenigstens durch das ästhetische Interesse eine reale und innerlich begründete Verbindung von Tugend und Glückseligkeit gestiftet. Allein sie wird thatsächlich auf die stärkste Weise abgelenkt und zwar insbesondere dadurch, dass die ästhetische Form, die durch ihre Nützlichkeit für die Gattung einen gewissen eudämonistischen Wert errungen hat, diesen auch bewährt, wenn sie sich an einem anderen, aber nicht nützlichen Objekte findet — was unzählige Male vorkommt. Gewisse Gesichtszüge, die im Allgemeinen mit einer sittlichen und liebens-

würdigen Gemüthsverfassung verbunden und durch die Gattungserfahrung hierüber reizvoll geworden sind, werden schliesslich unabhängig von jener ursprünglichen oder normalen Verbindung vererbt und behalten nun ihren eudämonistischen Werth, auch wenn sie sich an völlig anders beschaffenen Wesen finden. Auch sind die Erfahrungen der Gattung über das ihr Nützliche keineswegs sichere und mit einander übereinstimmende, schon desshalb nicht, weil das für eine Anpassungsperiode Nützliche in einer folgenden schädlich geworden sein, nichtsdestoweniger aber die eudämonistische Bedeutung behalten kann, die es in der ersten erworben hat. Auch kann bei den äusserst verschiedenen Forderungen, die das Leben an uns und die wir an das Leben stellen, eine gewisse Eigenschaft oder Funktion wohl nützlich sein, aber angesichts des vielfachen Abbruchs, der durch sie anderen, vielleicht minder wichtigen, aber doch vorhandenen Anpassungen und Tendenzen geschieht, nicht zu eudämonistischem Werthe für den Einzelnen emporsteigen. Kurz, wenn das Schöne auch seinem Ursprung nach, wie ich vermuthe, eine wirkliche Synthese von Tugend und Glückseligkeit enthält, so hat sich doch seine Form hinreichend selbständig gemacht, um die mit ihm verbundenen ästhetischen Empfindungen auch da zu erregen, wo die Verknüpfung der Naturkräfte es aus ganz anderen Ursachen entspringen liess, als diejenigen sind, die es generell hervorriefen. Die folgende Regel, die für das ganze Verständniss des geistigen Lebens von grundlegender Wichtigkeit ist, äussert auch hier ihre Macht. Wenn unser Gefühlsleben sich in Anpassung an ein theoretisches Weltbild gewisse Inhalte gegeben hat, so bleiben dieselben auch dann noch eine Zeitlang in Kraft, wenn jene theoretischen Ueberzeugungen schon durch andere ersetzt worden sind. Unser Gefühl ist konservativer als unser Verstand, und es überdauert die Zustände des Vorstellungslebens, in deren Zusammenhang allein es verständlich und gerechtfertigt war. Das gilt schon für das individuelle Leben, wo Neigungen und Abneigungen,

Reizbarkeiten und innerliche Bindungen noch in Epochen hinübergenommen werden, die sich von den Ueberzeugungen und Vorstellungen, an die jene Gefühle sich anschlossen, längst gelöst haben. Dem Wechsel in unserem Vorstellungsleben passt sich unser Gefühl nicht mit gleicher Geschwindigkeit an, sondern hinkt ihm in vielen Fällen nach. Giebt dies schon zu unzähligen Konflikten, Ungleichmässigkeiten und problematischen Schwankungen Gelegenheit, so zeigt das Kulturleben die gleiche Erscheinung mit den gleichen Folgen, in den allergrössten Buchstaben geschrieben. Es giebt vielleicht keine Epoche, in die nicht Ideale und gefühlsmässige Strebungen hineinreichten, die ein früheres Weltbild ausgestaltet hatte und die ihre Kraft nicht verloren, als das verstandesmässige Vorstellen der Gattung längst über jene Grundlage hinausgeschritten war; so ist unsere jetzige Kultur noch mit Herzensbedürfnissen und Idealen aus der mythenbildenden, aus der mittelalterlichen, aus der vorrevolutionären Zeit belastet, mit Gefühlen, die ihre ehemaligen Zusammenhänge und Rechtfertigungen vor dem Verstande längst eingebüsst haben, aber vermöge der langsameren Anpassungsfähigheit des Gefühls noch als Rudimente fortbestehen und die Zeit in schwer heilbare Zwiespältigkeit zwischen dem Gefühl und den Forderungen des Gemüthes einerseits, dem objektiven Weltbilde und dem Denken andrerseits versetzen. Solche Diskrepanzen werden sich auch darin äussern, dass unsere ästhetische Empfindung noch in ihrer Anpassung an frühere Epochen der Gattungsentwicklung beharrt, während die sittlichen Forderungen sich über diese hinaus aus einer ganz anderen Vorstellung von der Ordnung der Dinge entfalten; so tragen die ästhetischen Neigungen der Meisten heute noch romantisch-individualistischen Charakter, während ihre ethischen Ideale schon realistisch-sozial sind. Wenn desshalb auch in den Zeiten, in denen die fraglichen Schönheitsideale sich bilden, deren Befriedigung neben der des Empfindens auch noch die der sittlichen Forderungen mag eingeschlossen haben, so reisst doch das ver-

schiedene Tempo, in dem beides sich weiter entwickelt hat, diese Harmonie auseinander.

Wenngleich nicht unmittelbar unter diese Regel gehörig, so doch nicht ohne jede Beziehung zu ihr ist die folgende Ueberlegung. Die Gründe, aus denen die Opposition und der Widerwille gegen den Sozialismus in unseren höheren Kreisen hervorgeht, sind zum Theil ästhetischer Natur und als solche doppelter Art. Einmal fürchtet man, der Sozialismus möchte alle Differenzirungen und Individualisirungen zu einem Gleichheitsbrei zusammenstampfen, in dem Kultur und Bildung und alle ästhetischen Reize des Lebens ersticken. Wie eben erwähnt, haben unsere Vorstellungen vom Schönen noch fast durchweg individualistische, persönliche Gestalt, und die bisherigen Kunstformen scheinen in's Leere zu fallen, wenn sie statt des persönlichen einen sozialen Inhalt aufnehmen sollen; poetisch verwerthbar erscheint dieser höchstens so lange, wie er als Kämpfer gegen eine noch bestehende Ordnung der Dinge auftritt. Abgesehen aber von dieser Befürchtung scheut man sich überhaupt das Terrain zu betreten, von dem die sozialistischen Bestrebungen ausgehen: das Elend der unteren Millionen, der Schmutz und die Verkommenheit ihres körperlichen und geistigen Daseins, der Hunger, die Krankheiten, die Verkrüppelung, die alle auf die Ausbeutung des Niederen durch den Höheren zurückgeführt werden — das sind unästhetische Gegenstände, von denen man sich mit Schaudern abwendet, indem man sich noch dazu einbildet, besonders mitfühlend und sittlich beeindruckbar zu sein, weil man dies alles „nicht mitansehen könne." Allein die Möglichkeit solchen Wegsehens wird in dem Maasse geringer, in dem die Kraft der unteren Stände zum Geltendmachen ihrer Forderungen wächst; wenn sie diese mit unüberhörbarer Stimme stellen, so wird man der ästhetischen Dissonanz nicht mehr entgehen können, die das Bewusstsein jenes Elends mit sich bringt. Nun giebt es zwei Mittel, sich von einem widrigen Schauspiel zu befreien: entweder man sieht weg oder man ändert es. Im

Allgemeinen wird zwar der erstere Weg vorgezogen; wenn aber Diejenigen, die sich jetzt vom Elend der Massen aus ästhetischen Gründen fernhalten, von demselben erst wirklich durchdrungen sein werden, so werden sie aus den ganz gleichen, aus der Unerträglichkeit, diese Bilder stets im Bewusstsein zu haben, an ihrer Umgestaltung arbeiten. Dann wird der ästhetische Impuls allerdings der Hebel sein, durch den das Gefühl eigener Befriedigung und die Erfüllung sittlicher Forderung auf gleiche Höhe gehoben werden; dann wird das griechische Ideal der schönen Individualität, das in der Eudämonie und Kalokagathie Glückseligkeit und Sittlichkeit zusammenband, als Ideal der schönen, ästhetisch vollkommenen Gesellschaftsverfassung zu der gleichen Funktion auferstehen.

Von viel verbreiteterem Einfluss ist jedenfalls der Glaube, dass die Religion die Vermittlerin zwischen Tugend und Glückseligkeit sei. Was zunächst das Verhältniss der Religion zur Sittlichkeit betrifft, wird man sagen können, dass es sittlich ist, den Geboten Gottes zu folgen, weil im Allgemeinen jede soziale Gruppe sich ihren Gott so konstruirt, dass er befiehlt, was sie als das sozial Zuträgliche erkennt. Wenn es auch vom Standpunkt des Einzelnen aussieht, als ob die Religion uns die sittlichen Gesetze vorschriebe, so ist vom Standpunkt der Gattung aus das Umgekehrte der Fall: sie schreibt der Religion vor, welche sittlichen Gesetze sie anzuerkennen hat. Wie Gott, als Schöpfer des Alls betrachtet, doch nur ein analytischer Ausdruck, ein Name für die vorausgesetzte Ursache der thatsächlich vorgefundenen Welt ist, wie wir aus seinem Begriff als Urgrund des Seins nichts herausdeduziren können, was wir nicht vorher aus der realen Erfahrung heraus in ihn hineingelegt hätten, gerade so ist er als Schöpfer der sittlichen Gesetze nur die substanziirte Idee eines Urquells der sittlichen Gebote, die der Einzelne als Thatsache vorfindet und für die er, die Erfahrung aus den relativen Lebensgebieten auf das Absolute übertragend, ebenso einen Gesetzgeber hypostasirt wie für den Weltinhalt

einen Schöpfer oder für das Weltgeschehen eine erste anstossgebende Kraft. In allen diesen Fällen ist Gott nur der Ausdruck für ein Problem, der aber hier, wie auch sonst oft genug — am auffälligsten etwa beim Kraftbegriff — schon für dessen Lösung gehalten wird. Wenn der Fromme die Kraft zur Befolgung der sittlichen Gesetze Gott zu verdanken bekennt, wenn er das eigenste und innerlichste Thun auf ihn als den eigentlich Verursachenden zurückführt, so ist das nur eine Weiterführung und Steigerung ebendesselben psychologischen Vorgangs, der auch die sittliche Gesetzgebung selbst auf Gott projizirt.

Es findet sich eine tiefgreifende Analogie zwischen dem Verhalten zur Allgemeinheit und dem Verhalten zu Gott. Vor allem ist das Gefühl der Abhängigkeit hier entscheidend; das Individuum fühlt sich an ein Allgemeineres, Höheres gebunden, aus dem es fliesst und in das es fliesst, dem es sich hingiebt, aber von dem es auch Hebung und Erlösung erwartet, von dem es verschieden und doch auch mit ihm identisch ist. Ich zweifle nicht, dass alle diese Empfindungen, die sich in der Vorstellung Gottes wie in einem focus imaginarius begegnen, sich auf das Verhältniss zurückführen lassen, das der Einzelne zu seiner Gattung besitzt, und zwar einerseits zu den vergangenen Generationen, die ihm die hauptsächlichen Formen und Inhalte seines Wesens überliefert haben, andrerseits zu der mitlebenden, die ihm die Funktionirung und spezielle Ausgestaltung derselben bestimmt. Die Theorie des Ursprungs der Religionen aus dem Glauben an weiterlebende Vorfahren harmonirt damit. Wir hängen in der That wesentlich von dem ab, was vor uns war, und was sich zunächst zu der Autorität der Väter über die Kinder konzentrirt. Wir sind von der Gesellschaft gleichermaassen wie sie sich in der Zeit und wie sie sich im Raume ausdehnt, abhängig. — Ein gewisser Rest wird freilich bleiben, insofern eine direkte Abhängigkeit des Einzelnen von der physikalischen Natur besteht, die gleichfalls entweder besondere Gottheiten oder

bestimmte Seiten der einen Gottheit hervorrief. In der Hauptsache aber und namentlich in der moralischen Beziehung zur Gottheit wird es möglich sein, die psychologische Seite des religiösen Verhaltens in die gleiche des sozialen Verhaltens aufzulösen. Insbesondere jene Demuth, in der der Fromme alles, was er ist und hat, Gott zu verdanken bekennt, in ihm die Quelle seines Wesens und seiner Kraft erblickt, lässt sich richtig auf das Verhältniss des Einzelnen zur Gesammtheit übertragen. Denn auch nicht schlechthin Nichts ist der Mensch Gott gegenüber, sondern nur ein Staubkorn, eine schwache, aber immerhin doch nicht völlig nichtige Kraft, ein Gefäss, das jenem Inhalt aufnahmefähig entgegenkommt. Wenn eine geklärte Gottesidee ihr Wesen darin hat, dass alle bunten Mannigfaltigkeiten, alle Gegensätze und Verschiedenheiten des Seins und des Sollens und insbesondere unsere inneren Lebensinteressen in ihm ihren Ursprung und zugleich ihre Einheit finden, so können wir nun ohne Weiteres die soziale Gesammtheit an seine Stelle setzen; denn sie ist es, aus der die ganze Fülle der Triebe fliesst, die sie uns als Resultate wechselnder Anpassungen vererbt, die Mannigfaltigkeit der Verhältnisse, in denen wir stehen, die Ausbildung der Organe, mit denen wir die verschiedenen und oft schwer zu vereinigenden Seiten der Welt auffassen — und doch ist die soziale Gruppe etwas hinreichend Einheitliches, um als realer Einheitspunkt dieser divergenten Ausstrahlungen angesehen zu werden. So ist ferner der göttliche Ursprung der Fürsten nur der analytische Ausdruck für die völlige Konzentrirung der Gewalt in ihren Händen; sobald die soziale Vereinheitlichung, die Objektivirung des Ganzen dem Einzelnen gegenüber einen gewissen Grad erreicht hat, erscheint sie diesem als überirdische Macht, und ihr gegenüber, mag sie noch unmittelbar als soziale bewusst sein oder sich schon in das Gewand der Gottesidee gehüllt haben, erhebt sich in genau gleicher Weise das Problem, wie viel der Einzelne thun könne oder müsse, um seinem Sollen zu genügen, und

wieviel von dem ihm jenseitigen Prinzip dazu geschieht. Die Selbständigkeit des Individuums im Verhältniss zu der Macht, von der es doch die Kraft der Selbständigkeit empfangen und die dieser Ziele und Wege bestimmt, ist hier wie dort die Frage. So versetzt Augustin das Individuum in eine historische Entwicklung, der gegenüber es ebenso unselbständig und ohnmächtig ist, wie es nach ihm Gott gegenüber ist; so geht die Frage des Synergismus durch die ganze Kirchengeschichte ebenso hindurch wie sie die Geschichte der inneren Politik bestimmt. Wie nach der streng religiösen Auffassung der Einzelne nur ein Gefäss der Gnade oder des Zornes Gottes ist, so nach der sozialistischen ein Gefäss der von der Allgemeinheit ausgehenden Wirkungen; beide Fälle wiederholen die gleiche ethische Grundfrage nach dem Wesen und dem Rechte des Individuums, und in beiden Formen bietet die Hingabe desselben an das ihm jenseitige Prinzip oft die letzte noch mögliche Befriedigung, wenn die auf sich selbst angewiesene Individualität keine innere Bestandsfähigkeit mehr besitzt. Von einem der höchsten Würdenträger der katholischen Kirche dieses Jahrhunderts wird von zuverlässiger Seite die Aeusserung berichtet: „Die ideale Seite der katholischen Kirche ist nur gefördert worden durch Menschen, die eine schwere Sünde oder einen grossen Irrthum hinter sich hatten.“ Der Grund hiervon ist der, dass die blosse Form unfehlbarer Sicherheit dem Einzelnen einen Halt gewährt, dem gegenüber der Inhalt der kirchlichen Lehre relativ gleichgiltig ist, und der um so eifriger gesucht wird, dem man sich um so vorbehaltloser in die Arme wirft, je unsicherer der Mensch auf seinen individuellen Wegen geworden ist, je unzuverlässiger sich ihm das individualistische Prinzip erwiesen hat. Das ist aber eben diejenige Sicherheit, die der Einzelne nur in der Anlehnung an eine Gesammtheit findet; das katholische Prinzip als solches, der Anspruch oder die Fiktion, dass diese Lehre eigentlich die weltumfassende, der Allgemeinheit im absoluten Sinn eigene sei, vermittelt

dies Gefühl von Ruhe und Sicherheit, als sei dem Einzelnen die Verantwortung für dasjenige abgenommen, was er in Uebereinstimmung mit der katholischen Lehre glaubt oder thut. Aus der gesellschaftlichen Natur des Menschen und ihrer geschichtlichen Entwicklung geht der Zug hervor, für die Unsicherheiten und Zweifel seiner Individualität eine Beruhigung und einen Hort dadurch zu suchen, dass er sich an eine Allgemeinheit anlehnt und in sie einordnet, und die Macht der katholischen Kirche über die an sich selber irre gewordenen Seelen ruht in der unbedingten Sicherung und Festigkeit, die sie zu bieten weiss, und die nichts anderes ist, als die psychologische Verdichtung und Vertretung ihres katholischen. d. h. die Gattung als Ganzes umfassenden Charakters. Die religiöse Form ist unzählige Male nur das Gewand eines soziologischen Inhalts. In dem Hass und der moralischen Verurtheilung den Ketzern gegenüber ist namentlich für grössere Massen gewiss nicht der Unterschied in der Lehre, den sie oft gar nicht verstehen, das Bewegende und Entscheidende, sondern die Thatsache der Opposition der Einzelnen gegen die Gesammtheit; der echt soziale und oft freilich auch ethische Hass gegen denjenigen, der das Denken und Wollen der Gesammtheit negirt, verkleidet sich nur in den religiösen Glauben, es sei der spezifische Inhalt dieser Abweichung, der zur Verfolgung der Ketzer triebe.

Liegt das tiefere Wesen der Religion, insoweit sie Sittenlehrerin ist, darin, dass Gott die Personifikation der Allgemeinheit als Gesetzgeberin für den Einzelnen ist, geht seine ethische wie seine kosmische Bedeutung aus der psychologischen Nothwendigkeit des Satzes hervor: keine Bewegung ohne ein Wesen, von dem sie ausgeht, und ebenso kein Gesetz ohne ein Wesen, von dem es gegeben wird — so decken sich allerdings die religiösen Normen mit den jeweiligen moralischen Nothwendigkeiten. Allein wenn auch für die Befolgung derselben die Form der Religion einen unermesslichen Vortheil bildet, so lieg, in der Verselbständigung derselben wieder die grosse Gefahr,

dass sie mit einem aus ganz anderen Quellen fliessenden Inhalt erfüllt werden kann. Vielleicht giebt es für das erstere kein klareres Beispiel, das zugleich so unmittelbar die Metempsychose der sozialen Forderung in die religiöse zeigte, wie das Bussrecht, das die Kirche von Anfang des Mittelalters an übte. Die Bussbücher, die seit dem 7. und 8. Jahrhundert in den britannischen, fränkischen und deutschen Landen verbreitet waren, gaben für alle möglichen, eigentlich der staatlichen Rechtsprechung anheimfallenden Sünden einen Maassstab der — hauptsächlich in Fasten bestehenden — Busse an, deren Exekutive meistens den Bischöfen zustand. Der Bischof unternahm Reisen, um überall Gericht zu halten, um die äussere und innere Sühnung der Vergehen zu bewirken. Das Interessante ist dies, dass das Verbrechen als Sünde erscheint, der Verstoss gegen die soziale Ordnung zugleich als ein solcher gegen die religiöse, und dass dieser letztere Gesichtspunkt offenbar den ersteren im öffentlichen Bewusstsein verdrängt hat. Hierbei konnte dasjenige, was wir nur moralisch strafbar nennen, keine scharfe Grenze gegen das rechtlich Strafbare bewahren; Trunkenheit und sinnliche Ausschweifung wurden qualitativ und vielfach auch quantitativ ebenso wie Mord und Meineid bestraft; der Sinn ging auf Besserung und Versöhnung des Schuldigen. Ein Doppeltes wurde so gewonnen: einmal erschien die Verletzung der menschlichen Ordnung zugleich als eine solche der göttlichen Ordnung und wurde dadurch mit einer doppelten Mauer umgeben; dann aber unterlagen Thaten, welche als eine Verletzung der ersteren nur indirekt wirkten, der Verantwortung als Sünden gegen die letztere. In der kirchlichen Gerichtsbarkeit schuf sich der sittliche Geist eine Prophylaxis, indem er manche scheinbar mit dem Individuum abgeschlossene, sozial unwirksame That noch als strafbar anerkannte; denn dieser Schein ist eben ein trügerischer, auch die unmittelbar nur individuellen Sünden sind mittelbare Schädigungen der Allgemeinheit. Das Bewusstsein von der Verwerflichkeit derselben konnte aber in breiteren

Massen nur durch äusserliche Strafbarkeit, wie die Kirche sie aussprach, geweckt werden.

Indem aber die Religion den grossen sittlichen Fortschritt vermittelte, der das eigentlich Verantwortliche in den Willen und die Gesinnung legt, indem sie die für die Sittlichkeit entscheidenden Momente in erhöhtem Maasse auf das Individuum übertrug, löste sie die Unmittelbarkeit des sozialen Bewusstseins und entzog der ethischen Bethätigung des Einzelnen das Kriterium des Gemeinwohles. Daraus gehen dann Erscheinungen hervor wie die, dass die christliche Kirche einerseits eine schrankenlose individuelle Wohlthätigkeit, ein Hingeben alles Besitzes an die Armen gelehrt und vielfach zu Wege gebracht hat, andrerseits aber seit ihrer Ausbreitung über grosse Kreise einer geregelten Armenpflege ganz ermangelt, die dann erst am Ende des Mittelalters, theils von freien Vereinen, theils von Städteverwaltungen energischer in die Hand genommen wurde. Die Religion schafft ein Ideal, das sich freilich vielfach aus den Mitteln zum Gemeinwohl rekrutirt, aber nachdem es einmal geschaffen ist, seine Macht auch in antisozialer Richtung zeigen kann. Die Verselbständigung von Form und Inhalt dieser Prozesse bewirkt, dass sowohl die moralisch-sozialen Wirkungen ohne die Religion als auch die Religion ohne jene bestehen kann. Die Religion hat uns Empfindungen gelehrt gegen Welt und Menschen, soziale Zusammenschlüsse hervorgebracht, Kräfte in uns entwickelt, die ohne sie schwerlich wären ausgebildet worden, die in ihrem Werthe und ihrer Wirkung bleiben, wenn ihr religiöser Inhalt und Vehikel längst veraltet und verfallen ist. Das zeigt sich mit grosser Deutlichkeit an der Thatsache, dass die Moralstatistik für die religiöse Minorität innerhalb grösserer Gruppen stets die günstigere ist. So haben, um nur ein Beispiel von vielen anzuführen, die Katholiken in Preussen, die Protestanten in Bayern die bessere Moralstatistik, und zwar sowohl in Bezug auf uneheliche Geburten wie auf Kriminalität, auf Selbstmorde, auf Kindererziehung. Aus nahe-

liegenden Gründen muss der religiöse Zusammenschluss der von der herrschenden Religion Dissidirenden ein festerer, ihr kirchliches Leben ein regeres sein, und die versittlichende Wirkung davon zeigt sich hier also in ihrer völligen Unabhängigkeit von dem spezifischen Inhalt der Lehre. Wie Recht und Gesetz von höchstem sozialem Werthe sind, selbst wenn der Inhalt derselben der allerverschiedenste und selbst wenn er noch der allerunvollkommenste ist, so hat die Religion ihre sittlichen Wirkungen auch bei der grössten Divergenz und bei der grössten Unvollkommenheit ihrer Dogmen geübt. Wie andrerseits die religiöse Legislative und Exekutive durch die Priesterschaft unzählige Male all den Interessen zuwidergelaufen ist, die aus anderen Motiven heraus sittlich genannt werden, lehrt jeder Blick in die Kulturgeschichte.

Die ganze Untersuchung über das Verhältniss zwischen religiöser und sozialer Moral wird verdorben, wenn man sie prinzipiell statt historisch behandelt. Einerseits sind die Gottesideen von einander auf's Weiteste verschieden, Vitzliputzli und Jupiter, Brahma und Jehova, der Christengott und der angebetete Geist des Häuptlings der Südseeinsulaner oder Afrikaner haben doch kaum eine andere Vorstellung als die allervageste eines Wesens, das mächtiger ist als der Gläubige, mit einander gemein. Und wenn nun auch die Moralen der betreffenden Völker und Epochen nicht weniger getrennte Inhalte aufweisen, so ist doch die Verschiedenheit im einen keineswegs eine Funktion der Verschiedenheit im anderen, und es ist keine Formel zu entdecken, die aus der Moral eines Volkes seine Religion oder umgekehrt konstruiren liesse, sobald man über die allerallgemeinsten Charakterzüge hinausgeht. Wenn es auch wahr ist, dass der Mensch sich in seinen Göttern malt, in dem doppelten Sinne wahr, dass er mittelbar aus ihnen zu erschliessen und unmittelbar in ihnen abgebildet ist, so steht doch das Abbild zum Original in demselben unstetigen Verhältniss, in dem es in den wirklichen bildnerischen Versuchen der Völker steht. Ueber den prinzipiellen Versuch aber, die

Religion als dasjenige tiefste Moment des Menschenlebens aufzufassen, aus dem seine Sittlichkeit hervorgeht, ist doch folgendes zu sagen. Kein Gedanke führt einen Geburtsschein mit sich, der von vornherein, ohne dass man seinen Inhalt prüfte, anzeigte, ob er vom guten oder vom bösen Prinzip stammt; erst dann also, wenn wir einen Gedanken als guten erkannt haben, können wir sagen, es ist der Wille Gottes. In diesem Kriterium, nach dem der Begriff des Guten dem Willen Gottes vorangeht, liegt eine grosse Gefahr für die autoritative Haltung der Kirche, und sie muss desshalb den Satz bekämpfen: dadurch, dass wir die That als moralisch gut erkennen, erkennen wir sie als den Willen Gottes. Sie setzt an Stelle dieses moralischen Kriteriums das der kirchlichen Ueberlieferung, die im einzelnen Falle entscheidet, was der Wille Gottes ist und was nicht. Der katholische Priester mit seiner Macht, über die sittliche Zulässigkeit jeder einzelnen Handlung zu entscheiden, ist für den Gläubigen der Mund Gottes; der eigentliche Charakter des Moralischen: dass wir es als einen Befehl vernehmen, bei dem nicht weiter zu fragen ist, wozu? — diesen Charakter trägt die Entscheidung vom Beichtstuhl. Man gebe sich darüber keiner Illusion hin, dass diese blinde, jeden selbständigen Gebrauch der Vernunft ausschliessende Hingabe an die Offenbarung die einzige Bedingung ist, unter der wir die sittlichen Gesetze von Gott ableiten können; andrenfalls, so wie wir den Begriff des Guten mit einem selbständigen, für sich giltigen Inhalt erfüllen, wird dieser sofort zum Richter über das, was uns als Wille Gottes überliefert ist. Auf theoretischem Gebiet findet sich ganz Entsprechendes. Während ein rationalistischer Standpunkt nur das als göttliche Offenbarung anerkennt, was den Gesetzen unseres Denkens und der auch sonst anerkannten Wahrheit gemäss ist, lehrt umgekehrt die Kirche: nur das, was Gott offenbart hat, ist Wahrheit. Wie das Gute keinen Sinn für sich haben und nicht an und für sich geboten sein soll, sondern erst durch die göttliche Autorität gut und geboten wird, so hat

auch das Wahre keinen Sinn für sich, der es zum Kriterium der überlieferten Offenbarung machte, sondern umgekehrt wird diese zum Kriterium des Wahren. So sehr sich das freie sittliche und intellektuelle Gefühl gegen einen solchen Standpunkt sträuben mag, so kann man ihm doch vollständige Konsequenz nicht absprechen. Schliesslich ist die Autorität der rein sittlichen Gesetze für uns auch eine Glaubenssache, ebenso wie die Geltung der axiomatischen Grundlagen des Erkennens, wie alles Letzte und Höchste überhaupt, das eben als solches nicht mehr auf ein Höheres zurückzuführen ist, aus dem es die Möglichkeit des Bewiesenwerdens schöpfte; und so kommt es nur darauf an, dass man an jene kirchliche Autorität ebenso glaube, um es ganz in der Ordnung zu finden, dass die tugendhaftesten Menschen, die in Zeiten und Ländern lebten, wo sie von Christus nichts wussten, zur Hölle verdammt, dass Ketzer verbrannt werden u. s. w. Auf dem Standpunkt solchen Glaubens entwickelt sich aus Grundlagen, die durchaus nicht unbeweisbarer sind als die einer anderen Moral, mit derselben Konsequenz die Moralität solcher Vorstellungen, wie sich aus abweichenden Grundlagen die Immoralität derselben entwickelt. Das Entscheidende ist hier eben der absolute Werth, den das eine oder das andere besitzt. Aller Streit, aller Versuch eines Beweises hört rationeller Weise hier auf; denn es handelt sich gerade um diejenigen Axiome und Denkformen, die jedem Streiten und Beweisen zu Grunde liegen müssen, um überhaupt ein gegenseitiges Verständniss zu erzielen. Das menschliche Denken ist nun einmal so eingerichtet, dass irgend ein Letztes unbewiesen vorausgesetzt werden muss, das zum Kriterium alles weiteren anzuerkennenden Seins und Sollens diene. Dieses Kriterium selbst kann nur insoweit zum Gegenstand der Kritik gemacht werden, als man fragt, ob es thatsächlich konsequent oder inkonsequent durchgeführt wird. Ist das erstere der Fall, so lässt sich nichts mehr dagegen sagen, weil dies nur von der Voraussetzung eines anderen Fundamentes aus geschehen könnte,

das aber gerade von jenem nicht anerkannt wird. Ist man desshalb erst einmal entschlossen, das religiöse Gebot als das allein sittliche anzusehen, so ist es ein analytischer, aber eben desshalb sicherer Satz, dass alle Sittlichkeit nur aus der Religion zu schöpfen ist. Hiergegen kann man nur etwa durch den Nachweis ankämpfen, dass dieser Standpunkt von den so Behauptenden selbst nicht durchgeführt wird, dass der Inhalt ihres Gesetzbuches noch anderes und selbst Widersprechendes enthält. Wäre dies aber nicht der Fall, so stünde einfach Dogma gegen Dogma, da auch jede andere Begründung der Moral schliesslich an einem Dogma stillhalten muss.

Selbst jene Mindestforderung innerer Konsequenz und Widerspruchslosigkeit des Moralsystems ist bei näherem Zusehen keineswegs so unmittelbar einleuchtend, so einfach und unzweideutig, wie sie klingt. Denn wenn man den immanenten Zusammenhang eines moralischen Gesetzbuches untersucht, dessen Mannigfaltigkeit sich scheinbar rein logisch aus einem Grundprinzip entwickelt, so findet man auf Schritt und Tritt sachliche Voraussetzungen, Vermittelungen, Ueberzeugungen, die über die blosse Logik weit hinausgehen, aber ganz unbefangen als denknothwendig eingeschwärzt werden. Es ist einer der verbreitetsten Irrthümer, materiale Inhalte und Ergebnisse des Denkens für formal logische zu halten, weil die Unbezweifeltheit ihrer Wahrheit und die lange Gewöhnung an sie zu jener Allgemeingiltigkeit und psychologischen Nothwendigkeit geführt hat, die wir im allgemeinen nur den rein logischen Normen zusprechen. „Rein logisch“ nennt es z. B. der populäre Ausdruck, dass man einem armen Menschen kein ungezähltes Geld anvertrauen soll; „rein logisch“ ist es ihm, wenn bei dem Vorhandensein eines bestimmten Nahrungsquantums, nach dem zwei Individuen Begehr tragen, ein Kampf unter diesen ausbricht: und doch zeigt eine leichte Ueberlegung, dass aus der vorausgesetzten Situation die fragliche Folge keineswegs rein logisch hervorgeht, sondern noch einer dazwischentretenden durchaus materialen Prämisse bedarf.

Keine ethische Norm wird für alle Verzweigungen der Verhältnisse die richtige Handlungsweise rein logisch aus sich entwickeln lassen, sondern allenthalben werden aus den mitgebrachten und instinktiven Ueberzeugungen der Deduktion Bestandtheile eingefügt. Das Prinzip der Kasuistik, dem die Entscheidung vom Beichtstuhl folgt, hat zur durchaus richtigen Grundlage die Einsicht, dass keine göttliche Offenbarung, kein von oben gegebenes Moralgesetzbuch ein für allemal als die Direktive des Handelns ausreichte. Mit einem oder wenigen Prinzipien als Obersatz kommt man nicht durch einfache Subsumtion jedes einzelnen Falles zu einer klaren Entscheidung; vielmehr würden wir mit jenen und den bloss logischen Operationen bald kläglich verlassen sein, wenn uns nicht von allen Seiten her ein materiales Sollen ganz selbstverständlich bekannt wäre und zu Hilfe käme. Statt der logischen Konsequenz, die aus dem Material der göttlichen Gebote das Gebäude der sittlichen Welt errichtete, entdecken wir bei näherem Zusehen noch auf Schritt und Tritt Kräfte ganz anderer Provenienz, die an dem Bau mitarbeiten.

Ob man nun aber auch mit der Logik und einigen allgemeinen Grundsätzen ein Moralsystem aufbauen könne; oder ob die ganze Fülle seiner Einzelheiten gleich unmittelbare Gebote des Göttlichen seien — immer ist die Frage, ob die Uebereinstimmung mit den logischen Geboten, der widerspruchslose Zusammenhang des einzelnen wirklich ein Kriterium der Zulässigkeit und Zulänglichkeit des Ganzen ist. Die grüblerische Frömmigkeit des Mittelalters hat bekanntlich die Frage aufgeworfen, ob Gott an die logischen Gesetze gebunden wäre, und so unsinnig uns heute dieses Problem und seine Behandlung erscheint, so kann man in ihm doch den sehr ernsthaften Grundgedanken erblicken, dass ein Zwang für den Willen, seine Inhalte der Logik gemäss zu entfalten, nicht existirt. Schliesslich hat der Wille in sich selbst seine letzte Instanz, und wenn er das Unlogische will, so kann man ihm in Bezug auf die äussere Welt wohl nachweisen, dass er in ihr

keine Realisirung finden kann, aber nicht, dass er seine Realisirung nicht wollen könne; und in Bezug auf den Widerspruch innerhalb seiner kann man die innere Unmöglichkeit eines solchen Willens nur durch Anrufung jener logischen Instanz beweisen, deren Giltigkeit er ja gerade abweist. Was aber für den Willen überhaupt gilt, gilt auch für den Theil desselben, den wir den sittlichen Willen nennen und der sich uns in der Form des Imperativs darstellt. Der Wille, der in jedem Sollen liegt, braucht sich als blosser Wille, d. h. hier, als blosses Sollen genau so wenig an die logische Konsequenz zu binden, wie er es gelegentlich seiner egoistischen oder sonstigen Inhalte thut. Diese Autonomie des Sittlichen gegenüber der Logik gilt freilich für alle anderen Moralsysteme ebenso wie für die religiösen. Allein sie machen seltener von ihr Gebrauch, — wenigstens scheinbar — weil sie gerade in der logischen Konsequenz, mit der sie eine Bestimmung an die andere ketten und so jede einzelne von jeder anderen tragen lassen, ihre Hauptstütze suchen, wenn auch das Fundament des Ganzen ausserlogisch ist. Die religiöse Moral braucht für ihre Bestimmungen nicht in demselben Maasse den gegenseitigen logischen Zusammenhang, weil sie für jede einzelne an die höchste Instanz verweist, die gleichmässig über allen steht und in der alle sich schneiden. Bedarf die religiöse Ethik nach dieser Seite hin weniger der Unterstützung, die sich ihre Einzelheiten gegenseitig durch logischen Zusammenhang gäben, so scheint sie eben desselben andrerseits um so weniger entrathen zu können. Denn die wirkliche Welt, die sie als Produkt des göttlichen Willens vor sich sieht, ist doch genau nach logischen Prinzipien und ununterbrochenem Zusammenhang der Theile geordnet. Nirgends stossen wir in der Schöpfung auf etwas, was als rhapsodische Willkürlichkeit des Schöpfers gedeutet werden müsste. Es ist desshalb durchaus unwahrscheinlich, dass das Gesetzbuch, durch welches er die durch uns zu verwirklichenden Geschehnisse bestimmt, nach anderen Prinzipien, nach

unlogischen, verfasst sei. Die Normen, die Gott in aller sonstigen Welt befolgt hat, wird er doch bei dem kleinen Ausschnitt derselben, der das menschliche Handeln regeln soll, nicht durchbrechen wollen, und desshalb wird gerade die Berufung auf Gott nur bei dem strengsten realen und logischen Zusammenhang der ethischen Bestimmungen stattfinden können. Dies ist freilich nur ein Wahrscheinlichkeitsschluss, und wenn das religiös-sittliche Dogma Unzusammenhängendes und innerlich Unlogisches anbefiehlt, so wird es sich darauf berufen können, dass jene Autonomie, die das menschliche Wollen von dem Kriterium der Logik befreit, doch gewiss dem göttlichen nicht abgesprochen werden kann.

Das eine ist allerdings kein Zweifel: der subjektiven Seite der Sittlichkeit wird durch das religiöse Verhalten in hohem Maasse genügt. Man kann an den religiösen Moralprinzipien gewisse Imperative vermissen, man mag die ihrigen für objektiv falsch und verderblich halten, aber man wird nicht leugnen können, dass das Bewusstsein, sittlich zu handeln, gerade dem von religiösen Triebfedern Bewegten in ungetrübter und subjektiv zulänglicher Weise eigen zu sein pflegt. Auch dort, wo der Gottesgedanke durch den Glauben an Lohn und Strafe im Diesseits oder Jenseits seine praktischen Wirkungen hervorbringt, und wo andere Standpunkte desshalb die Reinheit der Moral vermissen, wird doch in der Regel dem persönlichen Pflichtbewusstsein genügt sein, und es wird diejenige Vorstellung fehlen, die das eigentliche Kriterium subjektiver Unsittlichkeit ist, die Vorstellung nämlich, dass man anders empfinden und handeln sollte als man es in Wirklichkeit thut. Erst dann wird diese eintreten, wenn anderweitige Sittenregeln sich einen von dem Religiösen unabhängigen Platz neben ihm erobert haben und nun ihnen, die mit imperativischer Kraft das Bewusstsein erfüllen, um der egoistischen Vortheile willen entgegengehandelt wird, die aus dem religiösen Gehorsam fliessen. So lange dies nicht der Fall ist, so lange dem letzteren keine

Konkurrenz in der Seele des Frommen gemacht wird, hat man weder einen Hebel, durch den man ihn in seinen auch noch so abergläubischen Ideen erschüttern könnte — weil sein Bewusstsein keinen festen Punkt ausserhalb derselben hat — noch hat man ein Recht, ihm einen Mangel an subjektiver Sittlichkeit vorzuwerfen.

Und nun komme ich auf den zweiten Punkt, der in unserer Frage, ob die Religion den Einheitspunkt von Sittlichkeit und Glückseligkeit bildet, noch aussteht, auf die Bemessung ihres eudämonistischen Werthes. Die Religion hat als Moralprinzip das Eigenartige, das ihr auch zu der Macht über die Seelen hilft: dass sie dem Menschen sein eigenes Heil und Glück zur Pflicht macht — in umgekehrter Richtung wie das ästhetische Ideal, das ihm die Pflicht zum Glück machen will. — Wenn auch logisch die Pflicht nur Gott gilt und die Erlangung der Seligkeit die Folge jener ist, so habe ich doch häufig bemerkt, dass jenes Mittelglied psychologisch ausgeschaltet, und die Seligkeit bezw. die Anwartschaft auf sie zum Inhalt der sittlichen Forderung wird. Der Verdammte, d. h. zum Schmerz Verurtheilte, ist als solcher Gegenstand des sittlichen Abscheus der Frommen, während sich mit dem Begriff der Seligkeit selbst der der sittlichen Erhabenheit und Heiligkeit verbindet. Alle religiöse Unduldsamkeit, alle gewaltsame Bekehrung durch Folter und Scheiterhaufen beruht, wenn nicht auf hierarchischer Selbstsucht, auf dieser eigenthümlichen Vorstellung, dass man die Menschen zu ihrem eigenen Heil zwingen könnte und müsste wie zur Erfüllung einer Pflicht. In der Geschichte der Ketzerverfolgungen begegnen wir unzählige Male dem gewiss oft genug ehrlichen Ausspruch, dass nur die Liebe zu den verirrten Kindern, nur die Sorge für ihr Heil zu diesen Zwangsmaassregeln getrieben habe. Die Vertreter des göttlichen Prinzips verlangen, dass jeder auf sein Seelenheil bedacht sei; und es ist nur konsequent, wenn Augustin die Duldsamkeit gegen die Ketzer als eine Grausamkeit gegen sie bezeichnet.

Während man in allen anderen Verhältnissen jeden die Folgen seines Handelns für ihn selbst tragen lässt, ohne auf diese selbst ein moralisches Urtheil über ihn zu gründen, sobald jene Folgen auch wirklich auf ihn beschränkt bleiben und weder direkt noch indirekt in individuelle oder soziale Verhältnisse Anderer eingreifen, ist auf religiösem Gebiet die Neigung vorhanden, den Menschen nach den ihn allein treffenden irdischen oder jenseitigen Folgen seines Handelns zu beurtheilen, d. h. vorauszusetzen, dass es seine Pflicht wäre, die Seligkeit zu gewinnen. Und eben dieselbe Tendenz wird dem göttlichen Wesen zugeschrieben; gerade je gütiger, je mehr auf das Wohl seiner Geschöpfe es bedacht ist, desto mehr ist sein Endzweck mit ihnen nur ihre Glückseligkeit und desto ausschliesslicher verlangt es desshalb von ihnen nur, dass sie ihm die Möglichkeit geben, sie zu beseligen; in dem Maasse, in dem der Gott aufhört, Götze zu sein und für sich selbst reale und ideale Tribute wie ein irdischer Herrscher zu verlangen, in demselben Maasse bleibt von der Pflicht gegen ihn nur der Theil übrig, der sich auf uns selbst bezieht. Das erhabenste göttliche Wesen kann unmöglich um eines Zustandes seiner selbst willen irgend eine Handlung von uns fordern, sondern nur um unseretwegen, und offenbar nur diejenige, die die Bedingung bildet, unter der es uns das uns zugedachte Heil kann angedeihen lassen. Am weitesten in dieser Richtung ist die Heilslehre Buddha's vorgeschritten, die den Gott ganz und gar fortlässt und als sittliche Pflicht der Gläubigen einzig und allein die Erlangung des eigenen Heils fordert. Gewiss würde die Religion auf diese Weise Glückseligkeit und Tugend in die engste prinzipielle Verbindung setzen, wenn nur alle thatsächlichen Forderungen des sittlichen Bewusstseins einerseits, des Glückstrebens andrerseits auf diese Weise Befriedigung fänden.

Für das letztere gilt dasselbe, was ich oben für das erstere ausführte; wie Religiosität freilich dann mit der Tugend zusammenfällt, wenn man von vornherein alles, was als ethische

Forderung auftritt, sofort als religiöse auffasst oder als sittlich nur das anerkennt, was die Religion fordert, so fällt sie auch mit der Glückseligkeit zusammen, wenn man entweder das Glücksverlangen so verengt, dass es mit dem, was die Religion gewährt, oder das letztere so zu erweitern weiss, dass es mit jenem übereinstimmt. Ich will für den eudämonistischen Werth der Religion nur zweierlei Gesichtspunkte anführen, und zwar zunächst einen mehr negativen. Mit der überwiegenden Mehrzahl unserer Strebungen zu einem Ziel ist die Bemühung verbunden, Mitstrebende von eben diesem Ziel auszuschliessen; da der Umfang des Gewünschten stets grösser ist als der des Erreichbaren, so ist die Erfüllung eines Wunsches für ein Individuum fast immer nur so möglich, dass Anderen der gleiche Wunsch unerfüllt bleibt; welche unermesslichen Leiden durch diesen Kampf auf fast allen Gebieten des organischen und sozialen Lebens hervorgerufen werden, bedarf keiner Ausführung. Fast allein auf dem religiösen Gebiet können die Kräfte und Strebungen der Einzelnen sich voll ausleben, ohne mit einander in diejenige Konkurrenz zu gerathen, die sonst aus dem Ueberwiegen der Wünsche über die möglichen Befriedigungen hervorgeht. Obgleich das Ziel Allen gemeinsam ist, gewährt es doch auch Allen die Möglichkeit der Erreichung und hat nicht ein gegenseitiges Sich-Ausschliessen, sondern im Gegentheil ein Sich-Aneinander-Schliessen zur Folge. Zwar findet Aehnliches bei einigen anderen idealen Interessen statt, besonders bei dem vaterländischen Waffendienst und bei wissenschaftlichen und künstlerischen Bestrebungen. Allein bei den letzteren kommt es doch nur allzuhäufig vor, und liegt vielfach auch in der Natur der Sache, dass die gesuchten Befriedigungen, soweit sie äusserlich sind, der Ruhm, der materielle Erfolg, aber auch das Bewusstsein eigenen Werthes nur auf Kosten Anderer und durch ihr relatives Zurückbleiben zu finden sind. Und bei dem ersteren werden die hier in Frage stehenden Glücksfolgen des fehlenden Wettbewerbes durch anderweitige

entgegengesetzte allzusehr aufgehoben. Die Konkurrenzlosigkeit innerhalb der religiösen Bestrebungen findet vielleicht ihren treffendsten symbolischen Ausdruck in der Kommunion. Hier soll durch ein für Alle gleiches Mittel ein für Alle gleicher Zweck erreicht werden — ein Parallelismus der Interessen unter gleichzeitiger Konkurrenzfreiheit, wie er grossartiger und umfassender nie erreicht worden ist. In wie hohem Maasse aber dieser Charakter der Religion eudämonistisch wirkt, zeigt sich insbesondere in den Festen. Denn diese haben ihr ganzes Wesen darin, dass sie einerseits eine Vereinigung der Gläubigen im religiösen Gedanken, andrerseits mit und durch dieselbe eine Luststeigerung enthalten. Die vollkommenste Vereinigung hiervon ist vielleicht das Weihnachtsfest: im bescheidensten Hause wie im Fürstenschloss die gleiche Stimmung und das analoge Thun, eine reale Vereinigung Zusammengehöriger, soweit es die Verhältnisse gestatten, und eine ideelle über die ganze Christenheit verbreitete. Und hier ist nun als wesentlich eudämonistische Folge die Erweiterung des Ich zu beachten, die der Zusammenschluss mit der Gesammtheit der Gläubigen zur Folge hat. Der Gedanke, mit einer ausserordentlich grossen Anzahl von Menschen das Gleiche zu empfinden und zu erlangen, das Bewusstsein, an Gütern Theil zu haben, aus deren Besitz mich nicht nur keiner verdrängen kann oder will, sondern an dem er, ob der Niedrigste oder der Höchste, gerade im Zusammenschluss mit mir Theil hat — dies Bewusstsein bildet die positive Seite der Konkurrenzlosigkeit im Religiösen. Und hieran schliesst sich ein direkt eudämonistisches Moment. Der psychologische Reiz der Religion liegt jedenfalls auch darin, dass sie in einem einheitlichen Rahmen und eigentlich durch einen einzigen Gedanken so sehr verschiedenartige Triebe und Erschütterungen darbietet: die Zerknirschung und die Erhebung; Gott gegenüber zu stehen und mit ihm vereint zu sein; die Furcht und die Hoffnung; das Leben für das Jenseits und die Regulative für das Diesseits. Sehr gut charakterisirt sich dies in dem Komplex von Ge-

müthswirkungen, die das Zeichen des Kreuzes im Mittelalter auslöste. Krieg und Frieden, Freude und Leid, Busse und weltlichste Unternehmungen zeigten es als ihre Aegide, es gab kein Gebiet des Gemüthslebens, das nicht in ihm ein schützendes und stützendes Symbol, eine Verkörperung und zugleich Vergeistigung gefunden hätte. Es war das überall giltige Zeichen von dem lückenlosen Umfange, in dem der religiöse Gedanke sich des menschlichen Thuns und Empfindens bemächtigt hatte. Man könnte dies die psychologische Massenwirkung der Religion nennen. Die Seligkeit der religiösen Schwärmerei, das unbeschreibliche und durch nichts aufzuwiegende Glück der still innigen oder aufgeregt ekstatischen Hingabe an Gott, das Gefühl einer erhöhten und erweiterten Existenz, die das religiöse Leben uns erschlösse — diese Momente sind psychologisch ausdeutbar durch die Fülle der theils apperzipirten, theils frei steigenden, aber grösstentheils unbewussten Vorstellungen, wie die Religiosität sie in sich schliesst. Jeder derartige psychische Bewegungsreichthum erregt ein hohes Lustgefühl, für das der Inhalt der Vorstellungen relativ ohne Belang ist. Die Ursache aber, aus der er sich mit den religiösen Vorstellungen verbindet, liegt, wie ich glaube, in dem oben ausgeführten sozialen Ursprung der Gottesidee. Die ganze Autorität der Gattung über den Einzelnen, die Fülle der Normen, deren Ursprung aus realen Gattungserfahrungen längst vergessen ist, die Errungenschaften, die dem Einzelnen überliefert werden, ohne dass er wüsste woher, die Führung durch Gattungsinstinkte, die ihm auf übernatürlichen Ursprung hinzuweisen scheinen — alles dies konzentrirt und personifizirt sich in der Gottesidee und gerade weil die Masse der Vererbungen, Ueberlieferungen und Einflüsse jeder Art in diesem einheitlichen Punkte die höchste psychische Kraft gesammelt hat, weil er die wichtigsten Beziehungen der Gattung sozusagen im Auszuge enthält, ist er im Stande, jenen Reichthum von Vorstellungen und Empfin-

dungen zu entfalten, dessen eudämonistische Wirkung vielfach nicht hoch genug geschätzt werden kann.

Dies wird indess im Allgemeinen nur für die Augenblicke besonderer religiöser Erhebung oder für solche selteneren Individuen gelten, die ihr gesammtes Gefühlsleben nach diesem Tone abstimmen; sonst pflegt, wenn man von der Glückseligkeit der Kinder Gottes spricht, eine Verwechslung vorzugehen zwischen dem, was die Religion gewährt, was von ihr ausgeht, und dem, was sie gestattet, was mit ihr zu vereinigen ist. Wer sein Leben von vornherein durch bestimmte religiöse Dogmen lenken lässt, hat vielfach freilich einen sicheren Anhalt in Konfliktsfällen, ein Prinzip für die Auswahl unter den sonstigen eudämonistischen Momenten des Lebens. Wenn sich nun daraus ein relativ ungestörter Zustand von Behagen ergiebt, so schreiben wir das leicht der Religion als Ursache zu und übersehen, dass sie nur auswählt und gestattet, aber nicht die Lustursachen selbst hervorbringt, die das Leben des Gläubigen schmücken. Im übrigen malt sich die ganze Zufälligkeit und Prinzipienlosigkeit des Verhältnisses zwischen Religion und Glück in den höchst entgegengesetzten psychologischen Folgen, die der Glaube an Gott und Unsterblichkeit für unser Beurtheilen und Empfinden des Diesseits hat. Die Idee des Brahma, des all-einen und all-guten Prinzips, ist jedenfalls nicht nur ein Ausdrucksmittel, sondern auch eine Wurzel des indischen Pessimismus geworden. Hatte die lebhafte und üppige Phantasie der Inder erst einmal ein solches absolutes, über alle irdische Unvollkommenheit hinausliegendes Gottwesen geschaffen, so musste an diesem Ideal gemessen alle Wirklichkeit werthlos erscheinen. So wurde der indische Pessimismus geradezu zum Schatten, den das blendende Licht der Brahmaidee warf. Auch wenn andere Religionen es fertig gebracht haben, die Erde als ein Jammerthal erscheinen zu lassen, ist es sehr fraglich, ob der Gedanke der Existenz und der Erlangbarkeit eines ewig freudenvollen Himmels in jedem Augenblick ein hinreichend tröstendes Aequivalent dafür

bietet. Vielmehr bleibt die Verleidung des irdischen Lebens bestehen, auch wenn der Gedanke des Gottesreichs, der sie hervorgerufen und eudämonistisch ausgeglichen hatte, nicht mehr diese Kraft besitzt. Die Vernachlässigung der Interessen des Diesseits, die Verdunkelung und Verdammung seiner Freuden mögen theoretisch sehr wohl auch eudämonistisch durch den Gedanken einer jenseitigen, überschwenglichen Entschädigung gerechtfertigt sein; in der psychologischen Wirklichkeit jedoch dürfte die Mehrzahl der Gläubigen kaum in jedem Augenblick neben den so geschaffenen Lücken in ihrem Bewusstsein Platz für jene Ausgleichung haben. Es tritt in denjenigen Religionen, die getrennte Schicksale im Jenseits lehren, die Unsicherheit für den Einzelnen dazu, ob er zu den Auserwählten gehören, bezw. ob er bis zum Schluss seines Lebens der jenseitigen Belohnung würdig bleiben wird. Es kommen endlich die quälerischen inneren Zweifel in Betracht, die von der Religiosität dann untrennbar sind, wenn der Kulturfortschritt zur Verselbständigung ihres Gebietes neben dem der sozialen, der intellektuellen, der sittlichen Interessen geführt hat. Ihre Entwicklung weicht dann in Richtung und Tempo oft genug und weit genug von der der letzteren ab, um gerade die festen und mit dem Gemüthsleben tief verwachsenen religiösen Ueberzeugungen zum Grunde des peinigendsten Dualismus, der schwersten inneren Kämpfe werden zu lassen. Alle Konflikte zwischen den entgegengesetzten Parteien mit ihren wechselseitigen Angriffen, Verfolgungen und Schädigungen finden dann ihr genaues Gegenbild in der inneren Parteiung des Einzelnen, in dem Verhalten seiner von den entgegengesetzten Trieben bewegten Vorstellungsmassen. Man kann dem freilich entgegenhalten, dass dieser negativ eudämonistische Erfolg doch nicht ein solcher der Religion, sondern gerade ihrer Bezweifelung sei und uns erspart bliebe, wenn wir uns innerhalb ihrer Grenzen hielten. Allein, da die Triebe und Gedanken, aus denen der Widerspruch gegen die Religion fliesst, ebenso tief in unserer

Natur ruhen, wie ihre eigenen Wurzeln, wenn sie sich auch später als diese entwickeln, so wird man die erwähnten Konflikte für einen nothwendigen Nebenerfolg der Religion halten müssen, für den ihr also die Verantwortung zufällt, ungefähr wie ein stark bevormundendes Regiment die Verantwortung für die Revolution zu tragen hat, die sich gegen dasselbe erhebt.

Man kann andrerseits den hohen eudämonistischen Werth des religiösen Glaubens nicht leugnen. Der Verdunkelung und Schmälerung der irdischen Freuden steht die erhabene Lust gegenüber, die der Versenkung in den Gedanken Gottes und des Paradieses selbst dann entspringt, wenn die Hoffnung einstigen eigenen Genusses dem Bewusstsein fern bleibt. Das blosse Sichhineindenken in so grossartige Vorstellungen, die Gewissheit ihrer Wirklichkeit, kann eine interesselose Lust hervorrufen und natürlich eine um so höhere, je dunkler der Hintergrund des realen Lebens ist, von dem sie sich abheben. Auch auf diesem Gebiet empfinden wir wesentlich nur den Unterschied: das irdische Leid vermehrt sich durch den Glanz des Himmels, und umgekehrt dieser durch jenes, und es liegt auf der Hand, wie sehr es von der Verschiedenheit der psychologischen Komplexion abhängt, welches von beiden Momenten im Bewusstsein überwiegen soll. Und wenn der schmerzhaften Ungewissheit über die Wahrheit der religiösen Dinge und über das Loos, das dem eigenen Ich durch sie bereitet werde, auch die beruhigende Sicherheit des Glaubens und die Lust gegenübersteht, die schon in der blossen Hoffnung künftiger Seligkeit liegt, so ist auch für diesen Punkt klar, wie wenig ein prinzipielles Verhältniss zwischen Religiosität und Glückseligkeit besteht, wie wenig die eine unmittelbar die andere zur Folge hat, und dass vielmehr erst dazwischenstehende psychologische Verhältnisse den Ausschlag darüber geben, welche von beiden Möglichkeiten, die positiv oder die negativ eudämonistische, im einzelnen Fall sich verwirklicht.

VI. Nach alledem scheint mir ein prinzipielles Verhältniss zwischen Tugend und Glückseligkeit ausgeschlossen; d. h.

es scheint mir unmöglich, direkt oder indirekt von einem Vorhandensein oder einem bestimmten Quantum des einen einen rationellen Schluss auf das andere zu ziehen. So sehr also auch jedes von beiden selbstverständlich aus vorangegangenen physisch-psychischen Verhältnissen gesetzmässig entspringt, so stehen sie doch zu einander im Verhältniss blosser Zufälligkeit, und das eine giebt nicht die geringste innerlich nothwendige Anweisung auf das andere. Diese Zufälligkeit und die Unendlichkeit möglicher Kombinationen im Seelenleben lassen sie allerdings oft genug streckenweise zusammengehen, allein wo sie selbst durch reale Beziehungen verknüpft werden, ist das eine niemals die unmittelbare Ursache des anderen, sondern es bedarf immer eines gewissen dazwischenstehenden Prozesses, der zu beiden wiederum in einem zufälligen Verhältniss steht; so z. B. die Verfassung des Gemeinwesens, durch die der sittlichen That des Einzelnen eine entsprechende Belohnung folgt, oder die persönliche Konstitution, die durch ein ausserordentlich reges Gewissen der Unsittlichkeit genügende innere Strafe bereitet. In das Verhältniss zwischen Tugend und Glückseligkeit treten immer hinreichend viel variable Grössen ein, um die Konstanz des Verhältnisses zwischen ihnen zu verhindern. Und überhaupt sind beide Begriffe viel zu umfassend, nach Inhalt und Umfang zu unbestimmt, als dass eine einfache und sichere Beziehung zwischen ihnen möglich wäre. Aber gerade dieser etwas verschwommene und vielseitige Charakter so hoher Allgemeinbegriffe, der dem realistisch Denkenden die Ergründung ihres gegenseitigen Verhältnisses äusserst erschwert, erleichtert sie einer vorschnellen Metaphysik. Man braucht bei sehr abstrakten Begriffen, die ein ausgedehntes Gebiet von Einzelvorstellungen unter sich haben, nur die Bedeutungsnüancen, die man betonen will, richtig auszuwählen, um alle möglichen Kombinationen zwischen ihnen nachzuweisen. So kostet es die kleinste Mühe, Harmonie oder Disharmonie zwischen Weisheit und Glück, Schönheit und Tugend, Tugend und Weisheit u. s. w. nachzuweisen. Jeder von diesen Be-

griffen enthält so viele und zwischen so weiten Grenzen sich bewegende Einzelvorstellungen, dass sich sowohl Berührungen wie Entgegengesetztheiten unter ihnen ohne weiteres auffinden lassen, freilich auf die Gefahr hin, dass das Gegentheil des eben Behaupteten mit eben demselben Rechte behauptet werden kann. Diese Möglichkeit ist, beiläufig bemerkt, für das Verhältniss zwischen Tugend und Glückseligkeit von jenem Optimismus benutzt worden, der so gern die in idealer Zukunftsferne liegenden Resultate historischer Entwicklung und sittlicher Forderung als sachlich rationale Nothwendigkeiten an den Anfang der Entwicklung überhaupt setzt und nun die thatsächlichen Gegenbeweise gegen seine Harmonien als Täuschungen, oberflächliche Trübungen oder Folgen eines Sündenfalles ansehen muss. Das ist jene eigenthümliche Spiegelung, die die einstigen Ergebnisse der Gattungsarbeit schon als geleistet erscheinen lässt, bevor die Arbeit überhaupt begonnen, und ihre nothwendige Unerreichtheit während des Weges zu ihnen nicht sowohl als ein Nochnicht, sondern als ein Nichtmehr vorstellt.

Vervielfältigt durch die Berliner Kunst-Reproduktions-Anstalt
Bielefeldt & Co., Berlin N. 58.